

Tillmann, Bruno
Leibniz' Verhaltnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nizolius im besonderen

Renaissance und Philosophie.
Beiträge zur Geschichte der Philosophie.
Herausgegeben von
Dr. Adolf Dyroff,
Professor a. d. Universität zu Bonn.
Fünftes Heft.

Leibniz' Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nizolius im besonderen.

Von
Dr. Bruno Tillmann
mit einigen Zusätzen von
Dr. Adolf Dyroff
Profe-sor an der Universität Bonn.

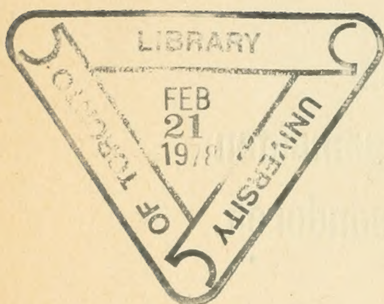
BONN,
Verlag von Peter Hanstein
1912.

Renaissance und Philosophie.
Beiträge zur Geschichte der Philosophie.
Herausgegeben von
Dr. Adolf Dyroff,
Professor a. d. Universität zu Bonn.
Fünftes Heft.

Leibniz' Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nizolius im besonderen.

Von
Dr. Bruno Tillmann
mit einigen Zusätzen von
Dr. Adolf Dyroff
Professor an der Universität Bonn.

BONN,
Verlag von Peter Hanstein
1912.


LIBRARY
FEB
21
1978
UNIVERSITY
OF TORONTO

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Zu den ungelösten Aufgaben der Geschichte der Philosophie gehört die Frage, in welchen Formen und in welchem Grade die sogenannte neuere Philosophie von der Renaissance sich bestimmen liess. Besonders seit Descartes und Spinoza geht mit der Abwendung von der Scholastik mehr und mehr ein Verzicht auf die Autorität der Alten überhaupt Hand in Hand, ohne dass freilich ein vollständiger und sofortiger Bruch mit der Vergangenheit möglich war.

Unter den führenden Geistern der Neuzeit nimmt Leibniz der Renaissance gegenüber vielleicht die freundlichste Stellung ein. Dazu trugen eine äussere Veranlassung und ein in Leibniz' Denken stark hervortretender Zug gleichviel bei.

Bekanntlich gab Leibniz in den Jahren 1670 und 1674 das Werk des italienischen Humanisten und Philosophen Marius Nizolius (1498—1576), Antibarbarus Philosophicus betitelt, neu heraus. Hierzu veranlasste ihn sein damaliger Gönner, der Baron von Boineburg, ein Mann, der, wie Leibniz selbst sagt[1]), neben einer reichen politischen Tätigkeit noch Zeit fand, sich der schönen Wissenschaften mit bewundernswertem Erfolg anzunehmen, und der den jugendlichen Leibniz stark beeinflusste. Zu diesem äusseren Grunde, sich in die Philosophie der Renaissance zu vertiefen, gesellt sich bei Leibniz ein in seinem Denken überall stark hervortretender charakteristischer Zug, nämlich sein universalistisch-konziliatorischer Sinn.

Leibniz tritt an seine Vorgänger heran, um sie alle für sich zu benützen, aber sich von keinem abhängig zu machen.[2]) Leibniz spricht diesen Gedanken auch selbst aus

1) Dedicatio an den Baron v. Boineburg. G. IV. 130. Vgl. S. 23 dieser Abhandlung.

2) Zeller, Gesch. d. Deutschen Philosophie (1875) pg. 75.

in seinem ersten Briefe an Remond.[1]) Er möchte alle Sekten der Philosophie in eine einzige Gemeinschaft der Denker aufheben, wobei ihm die Mathematiker als Muster gelten, „bei denen man nicht Euklideer, Archimedeer und Apollonianer unterscheidet": omnium eadem secta est, sequi aperientem se undecunque veritatem.[2]) Er spürt gern dem Auftreten von neu geltenden Einsichten bei den Aelteren nach: „Demokrit vermutete, ohne das Fernrohr zu haben, dass die Milchstrasse aus Sternen bestehe; seine und Leukipps Atome sind jetzt an der Tagesordnung" usw.[3])

Ein ausgesprochen historisches Interesse weist also Leibniz darauf hin, ohne Vorurteil in der philosophischen Ueberlieferung allenthalben Anknüpfungspunkte zu suchen, zugleich aber treibt ihn sein konziliatorischer Sinn, die überall herrschenden Gegensätze auszugleichen und zu versöhnen.

Er nennt es durchführbar, Platon, Aristoteles und Demokrit in Einklang zu bringen, nur müssten manche der Aufstellungen (κύριαι δόξαι) eines jeden fallen gelassen werden.[4]) Von seiner eignen Philosophie sagt er: „Dieses System scheint Platon mit Demokrit zu versöhnen, Aristoteles mit Descartes, die Scholastiker mit den Modernen, die Theologie mit der Moral und der Vernunft; es nimmt das Beste von jeder Seite und geht weiter, als man bisher vorgeschritten ist".[5]) Vereinigung der entgegengesetzten Grundrichtungen in der Philosophie — wodurch das Altertum und die Scholastik wieder berechtigt und auf einer neuen Grundlage wiederhergestellt werden —, Vereinigung zwischen Philosophie und Religion — eine der Religion entsprechende Philosophie, ein der Vernunft konformer Glaube —, Vereinigung

1) J'ai trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient. G. III. 607.

2) G. IV. 312.

3) G. IV. 153 ff.

4) Brief an Hausch (1707) über die Platon. Philosophie. Ausg. v. Erdmann, pg. 446.

5) Nouv. ess. G. V. pg. 64.

der entgegengesetzten Grundrichtungen innerhalb der Religion — Reunion der katholischen und evangelischen, Union der lutherischen und der reformierten Kirche —, in politischer Hinsicht die Idee einer europäischen Völkerharmonie, ja auch das Problem einer Universalsprache, einer lingua characteristica universalis, sind die Ziele, die Leibniz verfolgt: es ist unter verschiedenen Formen dieselbe Grundaufgabe seiner universalistisch gerichteten Denkart.[1]) Unter diesem Gesichtspunkte könnte man auch das Prinzip der Monade bei Leibniz als ein Universalsystem fassen. Das Wesen der Dinge ist die Substanz — mit Descartes und Spinoza —, als selbsttätige Kraft und daher aus einer zahllosen Fülle von Substanzen bestehend — gegen Spinoza mit Descartes — und gleichartige nicht entgegengesetzte Wesen ausmachend — im Verein mit den Atomisten und im Gegensatz zum kartesianischen Dualismus —, Substanzen nicht materieller, sondern formeller Art — im Verein mit den Formbegriffen der griechischen, speziell platonischen Philosophie und im Gegensatz zu den Atomisten —, endlich nicht reine Gattungen, sondern natürliche Kräfte oder in sich vollendete Individuen — im Gegensatz zum abstrakten Formbegriff Platons und im Verein mit dem aristotelischen Begriff der Entelechie.[2])

In seinem Brief an Sturmius vom Jahre 1697 gibt Leibniz eines seiner Mittel zur Erreichung des grossen Zieles an, wenn er ausführt: Tantum abest, ut sensum, secundum quem vocabulo substantiae utor, putem ab usu abhorrere, ut potius Platonis atque Aristotelis ipsorumque scholasticorum doctrinae (quousque sanum sensum recipit) maxime consentaneum restituendaeque antiquae, et, ut ego iudico, vere philosophiae aptum credam.[3])

Dieser harmonistische Grundzug tritt zum ersten Male deutlich zu Tage in den Schriften Leibnizens aus der kurmainzischen Periode, die ihren Abschluss findet in der Herausgabe des nizolischen Werkes.

1) K. Fischer, Gesch. d. Philos. III. pg. 5 ff.

2) Ebenda 60.

3) Erdmann pg. 145.

I. Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen.

a) Ueber Leibniz' Kenntnis der Renaissancephilosophie.

Es ist interessant zu beobachten, wie Leibniz gerade bezüglich seiner unifikatorischen Tendenz dem Verfasser des genannten Werkes wie auch den übrigen Philosophen der Renaissance nahekommt. Er hat mit den meisten unter ihnen den synkretistischen Zug im gewissen Sinne gemeinsam, um nicht zu sagen, ihnen entlehnt und fortgebildet. Wie Willmann [1]) ausführt, kommt der Ausdruck „Synkretismus" gerade in der Renaissancezeit auf. Die Bezeichnung wird zuerst in den Debatten über die Vereinbarkeit von Platon und Aristoteles gebraucht, und es werden in diesem Sinne Bessarion und Johannes Pico von Mirandula Synkretisten genannt.[2]) Der synkretistischen Renaissance war es am meisten darum zu tun, einen Einklang zwischen den aristotelischen und den im Aufschwung ihnen vorangeeilten platonischen Studien herzustellen. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang neben den bereits erwähnten der Platoniker Patricius, die Aristoteliker Gennadios, Georgius von Trapezunt, Namen wie Ficinus, Leonicus, Franz Piccolomini, Chrysostomus Javellus, Johannes Picus, die Leibniz zumeist, wenigstens dem Namen nach kennt. Eine Zusammenstellung der wichtigsten von Leibniz in der Dissertatio de stylo Philosophico [3]), der Epistola ad Jacobum Thomasium de Aristotele cum Recentioribus reconciliabili [4]), der Confessio Naturae contra Atheistas [5]) und der Ars combinatoria [6]) erwähnten Renaissance-Autoren möge den Umfang seines hier in Frage kommenden Wissens einigermassen kennzeichnen:

---

1) Willmann, Gesch. d. Idealismus III 19 ff.

2) Leibniz erwähnt sie in seiner Diss. de stylo Philosophico (G. IV. 137, 152, 155).

3) G. IV. 127 ff.

4) G. I. 15 ff. Die hier erwähnten Autoren sind nebenan mit Sternchen bezeichnet.

5) G. IV. 105 ff.

6) G. IV. 30 ff.

Rudolph Agricola G. IV. 152, 153, 155, *Thomas Anglus 168, Leonardus Aretinus 152, Gregorius Arminiensis 158, Hermolaus Barbarus 152, *Baco 105, 106, Basso 156, Barthius 152, Bessario 152, Gabriel Biel 158, *Bodinus 163, Bollandus 132, Buscherus 153, Caesarius 153, Camerarius 133, 152, *Campanella 134, 137, 163, 172, *Cardanus 134, 137, 153, 163, Cassander 134, Claramontius 134, Calcajuinus 135, Cordesius 133, Germonius Corradus 152, Cossartius 132, Caesar Cremonius 155, Chrysoloras 152, Caelius Secundus Curio 153, Dacherius 132, Dantes Aligerius 151, *Jason Denores 153, 164, *Digbaeus 154, 163, Marsilius Ficinus 152, *Hieron Fracastorius 153, 163, Freigius 153, Fonseca 153, *Galilaeus 134, 137, 163, *Gassendi 108, 163, Gretserus, Theodorus Gaza 152, Hopperus 134, Hottomannus 153, Hunnaeus 153, Jnchofer 152, Javellus 153, Martin Luther 158, Machiavellus 134, Magnenus 108, Majoragius 135, Melanchthon 152, 153, Angelus Mercenarius 155, Augustinus Niphus 153, 155, *Nizolius 133, 134, 163, Nudaeus 134, Nicolaus Leonicenus Patavinus 152, 154, *Patricius 137, 159, 163, Perionius 153, Perronius 133, Petrarca 151, Pezelius 133, Alex. und Franc. Piccolominei 155, Johannes Picus de Mirandula 137, 152, 155, Franciscus Philelphus 152, Poggius 152, Angelus Politianus 152, Polichius 153, Ramus 153, 154, Reuchlinus 152, Erasmus Rotterdamus 152, Rosweidus 132, *Scaliger 133, 153, 168, Andreas Schottus 152, Scioppius 133, 134, Simon Simonius 155, *Sperlingius 163, Johannes Sturmius 30, 153, Surius 132, *Telesius 163, Georgius Trapezuntius 152, Thuanus 133, Valla 151, 152, 153, Cornelius Valerius 153, Franciscus Vicomeratus 153, 155, Viotti 134, Vives 152, 153, 154, Vossius 133, 153, Wicelius 134, *Jacobus Zabarella 155, 164, M. Antonius Zimara 155.

Noch näher als die vorhergenannten kommt Leibniz der Theologe Agostino Steuko aus Gubbio in Umbrien, genannt Steuchus Eugubinus († 1550), in seinen philosophisch-theologischen Unifikationsbestrebungen. Sein bahnbrechendes Hauptwerk „De perenni philosophia", in zehn Büchern zuerst in Lyon 1540 herausgegeben, fand schon bei den Zeit-

genossen eine begeisterte Aufnahme. Scaliger schätzte dasselbe so hoch, dass er ihm die nächste Stelle nach der Heiligen Schrift einräumte.[1]) Morhof nennt es „ein goldenes Buch, dessen Zweck ist, den durchgehenden Einklang (perpetuam concordiam) zwischen der christlichen Theologie und der heidnischen Philosophie zu zeigen". In dem Anfangskapitel: De successu doctrinae ab exordio mundi heisst es: „Wie es ein Prinzip aller Dinge gibt, so gibt es und gab es von je nur eine Wissenschaft von demselben, wie dies die Schriftdenkmäler der Völker bezeugen." Steuchus gibt in seiner Universalgeschichte der Philosophie eine Behandlung sämtlicher philosophischen Systeme nach einem festen Prinzip. Er erkennt als das Innerste im Leben der Völker und als den Nerv der geschichtlichen Entwickelung das auf Gottseligkeit und Weisheit gerichtete, Religion und Wissenschaft vereinigende Streben.

Steuchus, an den sich in der Folgezeit ein ganzer Literaturzweig, die Bearbeitung der Geschichte der Religion und Philosophie, anschliesst[2]), findet Erwähnung und Anerkennung bei den meisten Polyhistoren. Leibniz eignet sich den Ausdruck „perennis philosophia" an und stellt eine solche als Bedürfnis hin.[3])

Ein namhafter Vertreter dieser Richtung ragt noch in Leibniz' Zeit hinein, der Franzose Johann Baptist Duhamel (1624—1706). Derselbe äussert in der Vorrede seines Werkes: De consensu veteris et novae philosophiae (1668) Leibniz'sche Gedanken, wenn er sagt: „Ich habe vor, die Lehren fast aller Philosophen zu beleuchten und mir das Wahrscheinlichste aus denselben anzueignen, die extremen Ansichten zu mässigen, die scheinbar auseinandergehenden, wo irgend es geschehen kann, zu versöhnen".[4]) Leibniz schätzte das genannte Werk, wie hervorgeht aus der Stelle im Briefe an Thomasius De Aristotele cum recentioribus reconciliabili:

1) Willmann III. 172 ff.
2) Willmann III. 178.
3) Brief an Remond G. III. 625.
4) Duhamel Op. phil. Norimb. 1681, I, pg. 540—790.

„Vidi nuper Johannis Baptistae Du Hamel, eruditi Galli, librum de consensu veteris et novae philosophiae, Parisiis non ita pridem editum, ubi celeberrimorum aliquot veterum et recentiorum hypotheses et exponit eleganter et saepe acute dijudicat.“[1])

In seiner Ars combinatoria[2]), ausserdem in der Confessio naturae contra Atheistas[3]), erwähnt Leibniz auch die beiden Erneuerer der antiken Atomistik zur Zeit der Renaissance: Gassendi und Magnenus.[4]) Der Einfluss derselben auf Leibniz macht sich geltend bei seinem Uebergang von der aristotelisch-scholastischen Theorie der substantiellen Formen zur mechanischen Hypothese.[5])

Claude Bernard[6]) verweist auf ungenannte Autoren, nach denen Leibniz den Begriff der Entelechie (entelechie perceptive) aus Francis Glissons (1597—1677 † Cambridge) Lehre von der Irritabilität entnommen habe; er fügt hinzu: „Les rapports de Leibniz avec Campanella et Glisson permettraient de supposer que cette interprétation a pu se présenter à l'esprit du grand philosophe.“[7])

Dass Leibniz in späteren Arbeiten der Renaissancephilosophie nicht ganz vergass, bezeugt u. a. die fast überraschende, aber freilich vereinzelte Erwähnung der Uebersetzung „perfectihabia“ für „Entelechie“, die Hermolaus Barbarus gewagt hatte, in der Monadologie (§ 48) und die Anerkennung des Versuchs zur Willenslehre, den L. Valla unternahm, in der Theodicee (II 413 ff.).

---

1) G. I. 16.

2) G. IV. 89—90.

3) G. IV. 108.

4) Kabitz 51 ff. u. Anmerk.

5) Kabitz 47 ff.

6) „Leçons sur les phénomènes de la vie.“ Paris 1878. I. 244.

7) „Ueber H. Marion's (1880) entsprechende Annahme und den Widerspruch dagegen s. Em. Radl „Geschichte der biologischen Theorien seit dem Ende des 17. Jahrh.“ Leipzig 1905. I. S. 40.

b) Verhältnis zu Comenius.

Unifikationsbestrebungen, die für Leibniz' Persönlichkeit so charakteristisch sind, hat unter seinen Vorgängern wohl am meisten der Philosoph und Pädagoge Johann Amos Comenius vertreten. Selbst ausgerüstet mit einem enzyklopädischen Wissen, hat er bis ans Ende seines Lebens mit rastlosem Fleisse in allen Fächern gelernt und unter allen seinen Bemühungen zur Bildung der Menschheit seine „pansophischen", wie er sie nennt, am höchsten gestellt.[1]) Seine philosophischen Werke stehen fast ausnahmslos im Dienste der pansophischen Idee.

Unter seiner Pansophie = Universalis Sapientia will Comenius die enzyklopädische Behandlung der Wissenschaften verstanden wissen zur Beseitigung ihrer Gegensätze und jeglicher Disharmonie.[2]) „Sicherlich sind die vielen Widersprüche der einzelnen Wissenschaften unter einander ein Beweis ihrer unwissenschaftlichen Behandlung. Wo rechte Wissenschaftlichkeit herrscht, muss alle Disharmonie verschwinden. Die rechte Wissenschaft muss daher eine enzyklopädische sein, denn bei isolierter Behandlung der einzelnen Fächer verliert man leicht die Beziehung zum Ganzen und zu anderen Teilen aus dem Auge."[3]) „Wenn die pansophische Methode überall eingeführt würde, so würden die Wunden der Schulen, Kirchen und Staaten leichter heilen . . . Alle Unterschiede zwischen den einzelnen Religionsparteien sollen ausser acht bleiben, nicht nur die zwischen den einzelnen christlichen Kirchen, sondern auch die zwischen Christen und Heiden, und man soll sich bemühen, die Summe von religiösen Begriffen herauszustellen, welche allen Menschen gemeinsam sind; es soll wie eine Weltwissenschaft, so auch eine Weltreligion als gemeinsame Basis für die Welterziehung gewonnen werden."[4])

---

1) Criegern „Comenius als Theolog" S. 2.

2) Criegern a. a. O. 305 ff.

3) Criegern ebenda; vgl. auch Beissw. „Die Pansophie des Comenius" S. 71.

4) Cr. a. a. O. 318.

Comenius gibt seiner Pansophie einen christlichen, aber allgemein christlichen Charakter.[1]) Er hofft auf Grund dessen, was die notitiae communes über Gott und göttliche Dinge aussagen, eine allgemeine Religion aufstellen zu können, in welcher sich alle Glieder des Menschheitsbundes begegnen können (Panegersia 24). Es muss die Aufgabe der Pansophie sein, die Eine Wahrheit in den Mittelpunkt zu stellen, die Harmonie[2]) in allem, was existiert, aufzuzeigen und so alle Streitfragen aus der Welt zu schaffen.[3]) Daher verurteilt auch Comenius die Scheidung zwischen Theologie und Philosophie.[4])

Inhaltlich soll seine Pansophie sich mit dem ganzen Universum befassen, also alles umschliessen, was war, was ist, ja auch, was sein wird, soweit dies aus den gegebenen Verhältnissen mit Bestimmtheit sich ergibt (Theatrum universitatis).[5]) Dabei soll sie so ausfallen, dass das Ende mit dem Anfang, die Mitte mit beiden, alles mit allem harmoniere.[6])

Es geht durch die ganze Welt eine grosse Harmonie hindurch. Die Natur besteht wohl aus Entgegengesetztem, weil ohne Gegensatz weder Wahrheit noch Ordnung, ja das Wesen der Welt nicht bestehen könnte; alles kehrt jedoch zur Eintracht zurück, die Naturharmonie muss harmonieren mit der Harmonie in Gott.[7]) Auch der Mensch in sich ist ganz Harmonie. Wie die grosse Welt so kann man auch die kleine Welt mit einem Uhrwerk vergleichen.

Die abschliessende Bedeutung der Comenianischen Physik sieht Kvacsala[8]) darin, dass sie eine organische Einheit zwischen der Naturerklärung und der Glaubensnorm mit Erfolg angestrebt hat. „Die Versöhnung der Gegensätze,

---

1) Cr. 387 f.

2) Ueber den Zug zum Harmonischen vgl. Kvacs. S. 51.

3) Cr. 304.

4) cf. conatuum pansophicorum dilucidatio in opp. did. I. 467 f.

5) Beissw. S. 12 ff.

6) Beissw. S. 4 (Diatyposis S. 3).

7) Ueber das Harmonieprinzip vgl. besonders Cr. S 301 f.

8) a. a. O. S. 33 unten.

als sein Hauptzweck in der Forschung schon mehrfach erwähnt, muss demnach in bezug auf diesen Punkt als erreicht angesehen werden.“ [1]) „Wie Comenius in seiner ganzen Philosophie nach der Einheit und Uebereinstimmung des Wissens strebt, will er auch in der Physik die Widersprüche der Vorgänger versöhnen.“ [2])

Diese pansophischen Bestrebungen des Comenius zeigen zu ähnlichen universalen Neigungen Leibnizens eine so ausgeprägte Verwandtschaft, dass man mit Recht Comenius einen Vorläufer Leibnizens genannt hat.[3]) Květ äussert sich hierüber mit folgenden Worten[4]): „Versprach sich Leibniz von seiner Universalwissenschaft das Zeitalter eines allgemeinen Friedens, der ihn zu dem Namen „Pacidius“ zu berechtigen schien, so suchte Comenius durch seine Pansophie, die er geradezu „studium irenicum h. e. prorsus exitiose circa fidem dissidentes Christianos reconciliandi, variique hinc impensi labores“ (Unum Necessarium Amst. 1668, c. X. pg. 71)[5]) nennt, alle Misshelligkeiten auf den Gebieten der Wissenschaft und des Lebens zu beheben, die Wunden der Schulen, der Kirchen und der Staaten zu heilen und Ein wahrhaftes Gottesreich zu gründen, in dem eine allgemeine Liebe allen Sektenhass auf immer verdrängen würde. Diese hohen, das Gepräge reiner Humanität an sich tragenden Bestrebungen kamen aus einer Seele hervor, welcher die Leibniz'sche in ihrer Begeisterung für die Hebung der Wissenschaft und des Gemeinwohls, über die man sich wundern wird, wenn man bedenkt, dass beide Männer

---

1) Kvacsala ibidem 39.

2) Kvacsala ibidem 42.

3) Květ „Leibniz und Comenius“ 101; vgl. auch S. 2ff. dieser Abhandlung.

4) Květ 92.

5) Hier sei erinnert an eine von Leibniz zum Gebrauche der Theologen abgefasste lateinische Denkschrift: „Tentamen irenicum“, welche nach Speners Tode in dessen nachgelassenem Werk: „Consilia latina“ (1709 pg. 105 ff.) ans Licht kam (Leibniz' Deutsche Schriften von E. G. Guhrauer II. pg. 67).

den Glauben an die Realisierung ihrer pansophischen Bestrebungen nie aufgegeben haben, so sehr ähnelt."[1])

Es sind Comenianische Ideen, wenn Leibniz in seiner „ars combinatoria" spricht von dem Ideal einer universellen Kenntnis der Dinge, der letzten Prinzipien alles Seins, der Gesetze, nach denen sich alles Geschehen vollzieht, der Zwecke, denen alles zustrebt, wenn er die Welt aus einigen Grundstoffen und nur wenigen Formunterschieden bestehen lässt und wenn er redet von einem Parallelismus der Begriffe und der Dinge selbst.[2]) Schon in dieser Jugendschrift findet sich als Grundgedanke die pythagoreisch-platonische Idee der Harmonie des Universums: die Idee der vollkommensten Harmonie des Weltganzen, der durchgängigen Einheit in der Mannigfaltigkeit, der Uebereinstimmung und Verschiedenheit aller Teile vom Grössten bis zum Kleinsten, die Idee, der man in Briefen und Schriften der Jugendperiode immer wieder begegnet, und die schliesslich zum Grundbegriff des Systems erhoben wird, indem sich in ihr Natur- und Geistesphilosophie, Ethik, Aesthetik und Theologie zusammenschliessen.[3]) Aus dem göttlichen Intellekt, in dem die Dinge schon ursprünglich in einem bestimmten harmonischen Verhältnis zueinander gegeben sind, erklärt Leibniz wie Comenius die vollkommene Harmonie aller Dinge, d. i. die ganz universelle Beziehung jedes einzelnen Individuums zu allen anderen Individuen des Universums.[4])

Harmonie ist für ihn der letzte Massstab für die Bewertung der Güter oder Ziele des menschlichen Strebens und des sittlichen Handelns.[5])

Gleich den harmonisierenden Bestrebungen finden sich als ihnen nahestehend bei beiden Philosophen die enzy-

1) Vgl. hierzu das Kapitel: „Universalistische Aufgaben und Pläne" in K. Fischers Leibniz-Darstellung. Heidelberg 1902. S. 5 ff.

2) Vgl. hierzu Leibniz' Brief an den Herzog Johann Friedrich. Gerh. Phil. I 57 ff.

3) Kabitz 6 u. 8 ff.

4) ebenda S. 132 f. Vgl. dazu Criegern S. 301 ff.

5) Kab. 109. Vgl. dazu Gerh. Phil. I. 74.

klopädischen Ideen. Es ist bereits dargetan, wie Comenius auf eine enzyklopädische Behandlung der Wissenschaft dringt. Diese Enzyklopädie in pansophischem Sinne steigert die Bedeutung des Comenius unter allen Enzyklopädisten vor und zu seiner Zeit, indem er nämlich den Rahmen der Enzyklopädie weiter ausdehnt, besonders hinsichtlich der Natur und der Realien und der Religion und, was die Hauptsache ist, den Wissensstoff nach einem organischen Prinzip gliedert und eint.[1]) Comenius fordert demgemäss auch einen Unterricht enzyklopädischer Art. Sein Prinzip lautet, „dass der Mensch alles lernen müsse, was überhaupt Gegenstand der menschlichen Vorstellung werden kann".[2])

Als Mittel zur Verwirklichung einer solchen enzyklopädischen Bildung plant Comenius die Gründung eines „universellen" Kollegiums (Akademie) von „Priestern der Weisheit" d. i. eine Vereinigung aller bereits bestehenden Akademien oder Sozietäten, wobei dann die Priester seines universalen Weisheitskollegiums vor allem die Verbreitung der Pansophie in alle Welt zu leiten hätten.[3]) Als Mittel ferner für die Ausbreitung seiner Pansophie und die Durchführung seiner Weltreform plant Comenius eine Weltsprache, die imstande sein soll, die Gedanken und Empfindungen aller Menschen zum Ausdruck zu bringen.[4]) Also redet Comenius von drei Wegen, auf denen sein Universallicht in die ganze Welt hinauszutragen ist, von universellen Schulen, einem universellen Kollegium weiser Männer und einer Universalsprache.

Die enzyklopädische Idee gehört in der Leibnizschen Philosophie zu den grossen Problemen, die der vielseitige Denker seit den ersten Anfängen seines wissenschaftlichen

---

1) Beissw. 56 ff.

2) Criegern 239.

3) Beissw. 74.

4) Beissw. 73, vgl. ferner ibidem 32 u. 82. Der in England 1641 verfasste Traktat „via lucis" lässt den grossen Eifer des Comenius für eine „Weltakademie" und für die Einheit der Sprache erkennen (Vgl. Zoubecks Abhandl. S. 85 und Květ am Schlusse seiner Abhandlung).

Strebens sein ganzes Leben hindurch verfolgt. Die ersten Grundlinien dieser grossen Aufgabe finden sich bereits in der Dissertatio de Arte Combinatoria 1666. Leibniz führt daselbst den Gedanken aus, dass alle Begriffe in eine kleine Anzahl einfacher, widerspruchsloser Elemente zerlegt und dass, falls für diese bezeichnende Charaktere gefunden würden, durch Verbindung dieser Charaktere nicht allein alle bekannten Wahrheiten sofort allgemein verständlich ausgedrückt, sondern auch neue Wahrheiten gefunden werden könnten.[1]) In einer anonymen Denkschrift aus dem Jahre 1670, dem „Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum, novo scribendi genere ad claram certitudinem exactum" entwickelt er zum Schluss die Idee einer Enzyklopädie auf induktiver Grundlage.[2]) Couturat äussert sich über diesen enzyklopädischen Versuch folgendermassen: „Cette Encyclopédie devait être le recueil de toutes les connaissances humaines, tant historiques que scientifiques, disposées dans un ordre logique et suivant une méthode démonstrative, en commençant par les definitions de tous les termes simples et primitifs qui forment l'Alphabet des pensées humaines. Ce projet a occupé Leibniz pendant toute sa vie; ce devait être sa grande oeuvre philosophique et scientifique." [3])

Die enzyklopädischen Versuche Leibnizens gipfeln in seiner „Scientia Generalis".[4]) Er selbst legt die Aufgaben und das Ziel dieser Wissenschaft, die schon im Titel die nahe Verwandtschaft mit der Comenianischen Pansophia sive Scientia Universalis andeutet, auseinander.[5]) „Scientiam

---

1) Vgl. Gerh. Phil. VII. Einleitung 3 ff.

2) Kabitz 29 ff. u. Anmerk. 2 zu 29.

3) Couturat: Logique 119, vgl. auch Kab. 30 Anm. 2.

4) „Scientia Generalis" Gerh. Phil. VII 43 ff. Vgl. dazu Einl. ibidem. Pläne und Ausarbeitungen zu einer scientia generalis finden sich schon in früherer Zeit. In den Jahren 1670 u. 71 während seines Mainzer und Frankfurter Aufenthaltes verfolgt er dann das Problem weiter (Gerh. VII. Einl. 5 ff., ferner A. Kröger „Leibniz als Pädagog" 207 ff.).

5) Leibniz gebraucht die Bezeichnung „Pansophia" in der angef. Abhdl. (Gerh. Phil. VII, 3 ff. und 19).

Generalem intelligo, quae ceterarum omnium principia continet, modumque principiis ita utendi, ut quisque mediocri licet ingenio praeditus ubi ad specialia quaecunque descenderit, facili meditatione et brevi experientia difficillima etiam intelligere et pulcherrimas veritates utilissimasque praxes, quantum ex datis homini possibile est, invenire possit. Tractare ergo debet tum de modo bene cogitandi, hoc est inveniendi, judicandi, affectus regendi, retinendi ac reminiscendi, tum vero de totius Encyclopaediae Elementis, et summi Boni investigatione, cuius causa omnis meditatio suscipitur: est enim nihil aliud sapientia quam scientia felicitatis.“

Leibniz bleibt aber nicht in der Theorie stecken, er versucht wie Comenius Mittel und Wege zur praktischen Verwirklichung seiner enzyklopädischen Idee. Und in der Wahl der Mittel tritt wiederum die Geistesverwandtschaft der beiden Männer hervor. Auch bei Leibniz finden sich die Sozietätsbestrebungen und der Plan einer Universalsprache.

Das vorzüglichste Mittel zur Verbreitung der Künste und Wissenschaften sah er in der Gründung von Sozietäten d. i. von Vereinigungen wissenschaftlich gebildeter Männer. Hier sollten die verschiedenen wissenschaftlichen Bestrebungen vereinigt und die Gelehrten um ein gemeinsames Zentrum geschart werden, um auf diese Weise die Leistungen zu erhöhen und das gesammelte Wissen in weitere Kreise gelangen zu lassen.[1])

Leibniz selbst gehörte 1663 einer „societas conferentium ad Dei gloriam Christi in re publica incrementi et studiorum utiliorum“ an.[2])

Bereits im Jahre 1669 während seines Mainzer Aufenthaltes plante er ein internationales und interkonfessionelles polytechnisches Institut am Rhein oder Main.[3]) Schon in

1) Kröger, Leibniz als Pädagog 193 ff.

2) P. Ritter, Krit. Katalog pg. 7.

3) K. Wild, Zeitschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins 1899 S. 325 ff. Eine Abhandlung Leibnizens, die sich in der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha findet, unter dem Titel: „Sur l'érection d'une societé de Lettres“ erwähnt P. Ritter (Neue Leibniz-Funde, Abhandlungen in der Königl. Preuss. Akad. d. Wissensch. 1904 S. 38).

diesem Plan liegt der Keim des Gedankens an eine Weltakademie. Später finden wir ihn als Mitglied der französischen und englischen Sozietät[1]), als geistigen Vater der Petersburger und Wiener Akademie[2]) und endlich als Gründer der Berliner Akademie der Wissenschaften. War auch die Anregung dazu von der Kurfürstin Sophie Charlotte ausgegangen, die Idee selbst aber und ihre weitere Ausbildung gehört Leibniz, der, wenn es nach ihm ging, nicht bloss neue Akademien der Wissenschaften, sondern gern einen Verein aller damaligen und künftigen Akademien ins Leben gerufen hätte.[3]) Im Jahre 1696 schrieb er: „Zu wünschen wäre es, dass es eine universale Gesellschaft unter den Gelehrten gäbe, welche aber gleichsam in verschiedene Kollegien geteilt wäre. Denn der Zusammenhang der verschiedenen Teile der Gelehrsamkeit ist so gross, dass sie nicht besser als durch wechselseitige Harmonie und ein gewisses Einverständnis gefördert werden können. Doch da wir für die Gegenwart, ohne höhere Autorität, dahin zu gelangen nicht hoffen können, so müssen wir uns mit verschiedenen Gesellschaften begnügen, welche zuletzt, vermöge der innern Beschaffenheit der Sache selbst, sich mit einander verknüpft sehen werden."[4])

Was die Universalsprache angeht, so sah Comenius als solche vorläufig die lateinische an, erstrebte aber als Weltsprache eine neue, die die leichteste, die reichste und die geeignetste sein solle, die Gedanken und Empfindungen zum richtigen Ausdruck zu bringen. Geschehen könnte solch eine Bildung einer neuen Sprache auf zweierlei Art: entweder an der Hand der bisherigen Sprachen, oder an der Hand der Dinge. Den letzteren Weg hält Comenius für den besseren. Wenn die Worte dieser neuen Universalsprache auf Grund der Pansophie geschaffen würden, so würde, meint er, der

---

1) Guhrauer Leibniz' Deutsche Schr. II 269.

2) Beissw. 95.

3) Guhr., Leibniz-Biographie II. Teil 3. Buch S. 180.

4) Guhr. ibidem 181. Vgl. auch den Briefwechsel zwischen Leibniz u. Jablonski in Guhr. L. Deutsch. Schr. II 59 ff.

durchgängigen Harmonie zwischen Wort und Begriff am leichtesten entsprochen werden.[1])

Auch Leibniz ist der Ansicht, dass die lateinische Sprache nicht wie die lebenden vielfachen Veränderungen unterworfen sei und daher sich als „lingua Europaea universalis et durabilis ad posteritatem“ am besten für einen wissenschaftlichen Gedankenaustausch eigne.[2]) Aber als Universalsprache genügt auch ihm das Lateinische nicht. Leibniz geht indessen, was die Natur der zukünftigen Weltsprache anbelangt, einen Schritt weiter als sein Vorläufer. Schon zu seinen frühesten Entwürfen gehört die Erfindung einer allgemeinen Charakteristik, und dieser Gedanke beschäftigt ihn als Lieblingsplan durch sein ganzes Leben.[3]) Sie soll ein universelles wissenschaftliches Verkehrsmittel abgeben, da die einzelnen Sprachen immer nur soweit reichen und gelten, als es die Grenzen eines Volkes gestatten. Diese den geistigen Verkehr erschwerenden Einzelsprachen plant Leibniz zu ersetzen durch eine direkte Gedankenschrift, die unmittelbar die Begriffe der Dinge auszudrücken hätte nach dem Vorbilde der Mathematik.[4])

„Für die Elemente, aus denen man die Begriffe ableiten kann, sollen bezeichnende Charaktere gefunden werden, durch deren Verbindung man in den Stand gesetzt wird, alle bekannten Wahrheiten sofort allgemein verständlich auszudrücken. Eine solche Schrift wird wegen ihrer Einfachheit und leichten Verständlichkeit in der Welt bald zur Universalschrift werden.“[5])

Abgesehen von den harmonisch-enzyklopädischen Bestrebungen finden sich weiter manche Ideen, die die nahe Geistesverwandtschaft zwischen Comenius und Leibniz erweisen. Der Kontinuitätsgedanke, den Leibniz zu einem Fundamentalgesetz formuliert hat (lex continui), findet

1) Beissw. 32, vgl. auch 73 ibid.

2) Siehe Kröger, „Leibniz als Pädagog“ pg. 143.

3) K. Fischer „Leibniz“ S. 13.

4) ibidem. Vgl. auch über d. Akademiegedanken u. d. Universalsprache Květ 104 f.

5) Gerh. VII. Einl., vgl. auch Kröger 209.

sich bereits bei Comenius[1]), ebenso die Bedeutung der Definition und die Betonung ihrer Kürze.[2]) Mit Comenius vertritt Leibniz die zwischen dem einseitig-nominalistischen und dem realistischen Standpunkt vermittelnde konzeptualistische Anschauungsweise[3]), lehrt er ferner die Objektivität und das Angeborensein der letzten Elemente des Denkens — Comenius die Objektivität der Ideen, Leibniz die Objektivität der Stammbegriffe.[4]) Ferner nähert sich Comenius in seinem Wahrheitssystem, das er in seiner Pansophie im weitern Sinne aufstellt, so entschieden Leibnizens Ansichten, dass er als Vorläufer des letzteren angesehen zu werden verdient.[5]) Beide ringen, der Harmonie der Wahrheit nicht nur auf dem apriorischen Gebiet in dem Prinzip der Möglichkeit, sondern auch auf dem aposteriorischen in dem Prinzip der Wirklichkeit möglichst zur Erscheiuung zu verhelfen. Beide stellen an die Spitze ihres Wahrheitssystems die Gottheit, in deren Verstande die Vernunftwahrheiten einerseits ihren realen Sitz haben, auf die aber auch die Erfahrungswahrheiten andrerseits als auf ihren letzten Grund zurückgehen. Allerdings muss man die Einschränkung machen, dass Leibniz bei seinem philosophischen Theismus stehen bleibt, während Comenius auf diesen seinen christlichen Theismus überträgt.[6])

Comenius und Leibniz suchen das objektive System der Vernunftwahrheiten mathematisch zu entwickeln, Comenius in seiner „ars convincendi", Leibniz in seiner „mathématique universelle" und erkennen auch für die aposteriorischen Wissenschaften die Bedeutung der Mathematik an, indem sie dieselbe für befähigt halten, die Lücken auszufüllen[7]), welche die Wahrscheinlichkeit der Erfahrungswahrheiten offenlässt. Ganz wie Leibniz[8])

1) Beissw. 23 f.
2) Beissw. 25 u. Kab. 31 ff.
3) Květ „Leibniz und Comenius" 95 ff.
4) Květ 97.
5) ibidem 97 u. 101 ff,
6) ibidem 103.
7) ibidem 103.
8) Vgl. Leibniz' Willenslehre (K. Fischer l. c. 512 ff.).

lehrt schon Comenius, „dass Wünsche und Gefühle dem Willen eine Neigung nach der einen oder der anderen Seite hin geben“.[1]) Der Mensch ist auch nach Comenius ein Mikrokosmos, der alles schon in sich hat, und nur, was er in sich selbst zusammengefaltet besitzt, entwickeln, entfalten und, was ein jedes sei, deutlich zeigen muss,[2]) nach Comenius angeblich pythagoreisch, in Wahrheit platonisch. Schliesslich erinnern die Comenianischen Pläne hinsichtlich einer allgemeinen christlichen Kirche an Leibniz' Reunions- und Unionsversuche.[3])

Auch bezüglich seiner pädagogischen Ideen berührt sich Leibniz mit Comenius, indem er in der Jugenderziehung besonders den Wert der realen Wissenschaften betont.[4]) Aehnlich wie Comenius in seinem Orbis pictus hält auch Leibniz eine enzyklopädisch zusammenfassende und durch Bilder belebte Darstellung des Wissenswürdigsten für sehr wünschenswert und eine alsbaldige Verbindung des Sprachenlernens mit der Einprägung von nützlichem Stoff für sehr passend. „Comenio prorsus assentior, januam linguarum et encyclopaediolam debere esse idem“.[5])

Für den ersten Unterricht werden Anschauungsmittel empfohlen, der Orbis pictus des Comenius und vielleicht auch Leibnizens Atlas universalis.[6]) Bevor man die Jugend mit der Logik, Philosophie und Poetik beginnen lässt, soll man sie zuvor auf die realen Wissenschaften (sciences réelles) führen. Als solche werden bezeichnet hauptsächlich Mathematik und Physik, ferner neuere Sprachen, Geschichte, Geographie, „moralia et civilia studia“.[7]) Auch Comenius

1) Did. Magn. V 16.

2) Didact. magn. c. 5.

3) Gr. Unterrichtslehre v. Beeger u. Zoubeck XLII.

4) Siehe Anton Kröger „Leibniz als Pädagog“, Abhandlung in „Neue Jahrbücher für Pädagogik“ (1900. Bd. VI. pg. 65 ff., 129 ff., 193 ff.) pg. 134.

5) Dutens V. S. 181.

6) Ueber den Atlas universalis, der vielleicht in Anlehnung an des Comenius Orbis pictus entstanden ist, vgl. Nova meth. § 40.

7) Kröger a. a. O. u. Gerh. VII. 526. Dutens V. S. 175 ff., vgl. auch E. Pfleiderer, „Gottfried Wilhelm Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger“ Leipzig 1870, pg. 609 ff.

verlangt die Unterweisung in Realien, wie Geschichte, Geographie, Mathematik, Physik usw.

Liegt so die innere Verwandtschaft zwischen den beiden Denkern auf der Hand, so ist es mehr als verwunderlich, dass Leibniz, der doch gerade im Zitieren von Autoren und deren Werken nicht sparsam ist, seines Vorgängers so wenig gedenkt. Vielleicht setzte er voraus, dass Comenius, der ja noch in seine Zeit hineinragt, seinen Lesern genugsam bekannt war und dass es deshalb eines Hinweises auf ihn nicht bedürfe.[1]) Wie hoch er ihn in seiner Jugend schätzte, zeigt das bekannte Gedicht auf ihn[2]):

„Fortunate senex, veri novus incola mundi,
Quem pictum nobis iam tua cura dedit:
Seu res humanas insanaque jurgia liber
Despicis, aut nostris usque movere malis;
Sive apicem rerum et coeli secreta tuenti,
Interdicta solo, nunc data Pansophie;

. . . .

. . . .

Paulatim natura patet, felicibus una,
Si modo conatus jungimus, esse licet.
Tempus erit, quo te Comeni, turba bonorum,
Factaque spesque tuas, vota quoque ipsa colet."

---

1) Allerdings ist die Bekanntschaft der damaligen Zeit mit Comenius einzuschränken auf seine lateinischen Schulbücher und den Orbis pictus. Dass im übrigen der Einfluss des Comenius verschiedentlich schlecht bemerkbar war, ja dass man ihn bald nach seinem Tode zuweilen fast vergessen hatte und seine Didaktik kaum kannte, beweist Morhof in seinem Polyhistor, sive de auctorum notitia et rerum commentarii (Lübeck 1688), der von den philosophisch-pädagogischen Werken fast nichts zu berichten weiss (Comenius, Grosse Unterrichtslehre von Julius Beeger u. Franz Zoubeck. Berlin 1871. LXX. ff.).

2) Leibnizens Geschichtliche Aufsätze und Gedichte von Georg Heinrich Pertz, Hannover 1847, S. 270.

Von seiner Didaktik sagt Leibniz: „Didacticam eius in summa valde probo“.[1]) Leibniz äussert sich ferner über Comenius in einem Schreiben an den Tübinger Professor Hesenthaler, auf dessen Bitten er auch, wie er selbst bemerkt [2]), das obige Epigramm verfasst hatte, folgendermassen: „Agnosco profundiores paullo cogitationes volvisse, quam prima vice appareret. Vellem ad particularia se demisisset magis.“ [3]) Der genannte Hesenthaler (JCtus et consiliarius) war mit besonderem Interesse den pansophischen Bestrebungen gefolgt und bis zuletzt ein Freund, ja Gehilfe des Comenius geblieben.[4]) Ueberhaupt zählte Comenius im Süden namhafte Männer zu seinen Verehrern, mit denen er zum Teil nähere Beziehungen unterhielt. Genannt sei besonders der Ratsherr Philipp Harsdörffer, einer der Gründer des Pegnesischen Blumenordens und hervorragendes Mitglied der Akademie des „Palmbaums“ oder der „fruchtbringenden Gesellschaft“, der die Comenianischen Ideen aufnahm und in Nürnberg bekannt machte.[5]) Man kann daher annehmen, dass dem jungen Leibniz, wenn nicht schon früher [6]), in Nürnberg, wo er Mitglied und Sekretär einer Gesellschaft von Alchymisten und „Rosenkreuzern“ war, die Bekanntschaft mit den Comenianischen Schriften vermittelt wurde. Für diese Annahme dürfte auch seine, offenbar während des Nürnberger Aufenthaltes abgefasste, an Comenius so stark erinnernde Schrift De arte combinatoria sprechen.

Erwähnt sei schliesslich noch die enge Beziehung, die Leibniz zu dem Mitbegründer der Berliner Akademie, dem Hofprediger E. Jablonski, unterhielt, einem Enkel des

---

1) Beeger und Zoubeck a. a. O. XLIII.

2) Pertz a. a. O.

3) Květ S. 107. Palacky S. 266.

4) Beissw. 93.

5) Beissw. ibidem.

6) Christian Weise, der auch durch Comenius angeregt, war mit der Leibnizschen Familie befreundet (Max Carl Friedr. Wunschmann, Gottfr. Hoffmanns Leben und Bedeutung. Leipzig 1895 Diss. S. 94, mit Berufung auf Guhrauer S. 5 f.).

Comenius, der dem Grossvater in vielen Stücken sehr ähnlich war[1]). Leibniz pflegte mit dem Genannten einen sehr regen Briefwechsel, der sich im wesentlichen um die Sozietäts- und Unionsidee drehte.[2])

Die enzyklopädistische, harmonistische, unifikatorische Idee (oder wie man sie sonst nennen mag) ist nun keineswegs ein Originalprodukt des Comenianischen Geistes. Sie ist, wie manches andere, teils direkt, teils indirekt der Renaissance entlehnt.[3]) In derselben Form, in der wir die enzyklopädische Idee bei Comenius angetroffen haben, findet sie sich bei seinem Lehrer Alsted, dem ersten Enzyklopädiker Deutschlands, den Comenius als Gewährsmann bezeichnet.[4]) Alsted nennt seinerseits als Vorbilder, denen er sich anschliesst, Fortius (Ringelberg), Verfasser einer Encyclopaedia, Cardanus, Theodor Zwinger, Petrus Ramus, Antonius Possevinus, Robert Fludd, von denen die meisten auch auf Comenius von direktem Einfluss gewesen sind.[5]) In philosophischer Hinsicht schliesst sich Alsted an Petrus Ramus an, der sich bekanntlich an Vives anlehnt.[6]) Zu nennen ist ausser Vincentius Bellovacensis, der mit seiner noch im 16. Jahrhundert allgemein-gebräuchlichen Enzyklopädie: Speculum maius (Strassburg 1473—76) schon im Mittelalter den Versuch gemacht hatte, ein alle Wissenszweige umfassendes systematisches Werk zu schreiben, Baco, der in seiner Schrift „De dignitate et augmentis scientiarum“ eine enzyklopädische Musterung des gesamten Wissensbereiches bringt und mit dem Comenius den Gedanken des pansophischen Kollegs teilt.[7]) In seiner Didak-

1) Beissw. S. 95 u. Guhr. Leibniz' Deutsch. Schr. II 65. Anm. Vgl. auch Beeger u. Zoubeck XLII f. u. Anm.

2) Guhr. a. a. O. II 59 ff. besonders 146, 155, 203 (Anm.), 244 ff. u. 267 ff.

3) Vgl. Beissw. S. 77.

4) Criegern 367, Beissw. 7 u. 80.

5) Cr. a. a. O.

6) Ueber Ramus u. Comenius vgl. Aug. Nebe: „Vives, Alsted, Comenius in ihrem Verhältnis zueinander“ (Elberfelder Gymnasialprogramm 1891 S. 13 f.).

7) Cr. S. 382.

tik (I. 422) rühmt er Baco neben Campanella als restaurator philosophiae.[1]) Ferner erwähnt Comenius aus der Renaissance Lipsius, Schoppe, Cardanus, Telesius, Patricius.[2]) Zu nennen sind endlich noch Andreae, der neben Alstedt den Comenius stark beeinflusst hat[3]), und Bisterfeld, ein Kollege Alsteds. Dieser kannte die Pansophie des Comenius genau und hatte, wie er selbst schreibt, nicht allein dieselben Gedanken gehabt, wie sie Comenius in seinem Prodromus entwickele, nein, bis aufs Wort hinaus stimme er da und dort mit ihm überein. Comenius seinerseits hat ihn einen glühenden Verehrer der pansophischen Ideen genannt.[4]) Die Schriften Bisterfelds hat der junge Leibniz aufs höchste geschätzt und Kabitz betrachtet sie neben denjenigen Keplers als Hauptquelle zur „Ars combinatoria", wo dieselben auch mit Auszeichnung genannt werden.[5])

1) Cr. 380. Vgl. auch Kvacsala „Ueber J. A. Comenius' Philosophie, insbesondere Physik", Leipzig 1886 S. 6 u. 10 ff.

2) Cr. 376.

3) Cr. 362 f., Beissw. 83 f.

4) Beissw. S. 92 u. Patera: Comenius - Correspondenz pg. 50.

5) Kabitz S. 7 u. 16 (nebst Anm.)

c) Verhältnis zu Zeitgenossen während seiner Jugendperiode.

Unter den Männern, die bis zur Mainzer Zeit einen direkten Einfluss auf den jungen Leibniz ausgeübt haben, sind vor allem zu nennen Adam Scherzer, Thomasius und Erhard Weigel. Scherzer war Vertreter der guten, alten Scholastik, und ihm verdankt Leibniz zum guten Teil seine Belesenheit in den Scholastikern.[1]) Thomasius dagegen, der noch mit viel grösserem Rechte der Lehrer Leibnizens genannt werden kann, gehörte den Aristotelikern an.[2]) An die Namen der beiden Männer knüpft sich auch Leibnizens erste wissenschaftliche Tat, die Dissertation „De principio individui" 1663.[3]) Es finden sich in ihr noch keine originellen Gedanken Leibnizens selbst, vielmehr verficht er hier den von den beiden genannten Lehrern ihm übermittelten philosophischen Standpunkt.[4]) Mehr aber als irgend ein anderer Lehrer bedeutete für Leibniz der Philosoph und Mathematiker Weigel. Dieser erschloss ihm den grundlegenden Wert der Mathematik für das System der Wissenschaften; er war es auch, der ihn aus den Fesseln der Scholastik befreite und zuerst zu den modernen naturphilosophischen Ideen hinführte.[5])

In der Mainzer Epoche ist es Boyneburg, der auf den jungen Leibniz vornehmlich durch seine Allianz- und Unionsbestrebungen Eindruck gemacht, und ihn, wie bereits erwähnt, zu der Nizoliusausgabe veranlasst hat.[6])

---

1) Guhrauer: Krit. Einl. zu Leibniz' Diss. De princ. indiv. 19, ebenders. in seiner Leibnizbiographie, I. Teil 1. Buch. 26 ff.

2) Guhr. Biogr. 27.

3) Guhr. l. c.

4) Kab. 5 ff.

5) Kab. 8.

6) Ueber die Bekanntschaft mit Boyneburg und sein Verhältnis zu ihm vgl. Guhr. Leibnizbiographie I. Teil 1. Buch 48 ff. und Deutsche Schr. I. Teil. Einl. 11 ff.

Boyneburg, der Hauptvertreter von Bundesideen in der damaligen Zeit, hatte bereits im August 1670 seinen jungen Protegé Leibniz in Schwalbach ein eigentümliches Projekt, das bekannte „Bedenken, welcher gestalt Securitas publica interna et externa im Reich auf festen Boden zu stellen", ausarbeiten lassen. Es wurde darin ein Bund vorgeschlagen, der die Deutschen unter sich und mit dem Kaiser einigen, den Frieden erhalten und nicht verletzen sollte.[1])

Vor allem aber hatten die Unionsbestrebungen in Boyneburg einen namhaften und eifrigen Förderer, wie denn überhaupt am Hofe des Mainzer Kurfürsten Johann Philipp sich zahlreiche Männer fanden, die eine Reunion der getrennten Kirchen wünschten, sodass schliesslich sogar von Mainz aus direkt solche Unionsversuche unternommen wurden.[2]) Boyneburg, der 1653 von der protestantischen Kirche zur katholischen konvertierte, gehörte mehr einer synkretistischen Richtung an, woraus sich denn auch seine Neigung zu Unionsversuchen erklärt.[3]) Dass er schon früh sich mit derartigen Ideen trug, beweist ein Brief an Prüschenk aus dem Jahre 1650: „Uno verbo, si, cum reformaretur Ecclesia occidentalis, Lutherus Melanchthonem, Calvinus Bucerum, Papaque Erasmum nonnihil sequi voluisset, eorumque temperatos sensus, multo rectius omnia se haberent, atque hodie minus contentionum foret."[4]) Er liess jedoch zunächst ab von dem Gedanken einer Union, da ihm die Sache zu schwierig und undankbar schien, um sich weiter damit abzugeben.[5]) Am 31. März 1661 aber machte er Conring die Mitteilung von einer geplanten Konferenz aus dem Mainzer Domkapitel und Gelehrten der Universität Helmstädt, um über eine Union zu verhandeln.[6])

---

1) Georg Mentz: „Johann Philipp von Schönborn", Jena 1896. I. 164.

2) Mentz II. 215 ff.

3) Mentz II. 279.

4) ibidem.

5) Mentz II. 215 ff.

6) Gruber, Commercii epistolici Leibnitiani Tomus Prodromus 1527. Guhr. Leibn. Deutsche Schr. I. Beil. 20 ff.

Dergleichen Pläne tauchten von Zeit zu Zeit wieder auf und wurden besonders von dem jungen Leibniz während seines Mainzer Aufenthaltes mit Eifer wieder aufgenommen.[1])

Boyneburgs Name wird daher immer mit dem des grossen Philosophen genannt werden, abgesehen davon, dass es sein Verdienst war, ihn entdeckt zu haben.[2])

Im Jahre 1667 verliess Leibniz Nürnberg und trat auf Verlangen des Barons in Mainzer Dienste.[3]) Er verarbeitete in den Schriften damaliger Zeit, der securitas publica, dem ägyptischen Projekt u. a. Gedanken der Mainzer Staatsmänner. Ueberhaupt war die Stellung in Mainz hauptsächlich eine politisch-juristische. 1667 verfasste er die „Methodus nova dicendae docendaeque jurisprudentiae“, die er dem Kurfürsten Johann Philipp, dessen Kanzler Boyneburg war, widmete. Daraufhin erhielt Leibniz vom Kurfürsten den Auftrag, gemeinsam mit dem Hofrat Lasser die zahllosen Gesetze und Rechtssprüche, die in seinem Staate galten, zu einem Gesetzbuch zusammenzustellen.[4]) In Gemeinschaft Lassers unternahm er, das ganze zu seiner Zeit noch gültige Römische Recht auf wenige fundamentale Begriffe und Sätze zurückzuführen.[5]) Aus der gemeinsamen Arbeit ging 1668 eine Ratio corporis juris reconcinnandi hervor. Leibniz lehnt sich mit diesem Versuch offenbar an Althusius an. Er kannte dessen bedeutende Schrift: Dicaeologicae libri tres, totum et universum jus, quo utimur, complectentes, Herborn 1617, die den ersten Versuch darstellt, den gesamten Rechtsstoff vollkommen und unabhängig und zwar nach den Prinzipien der Logik des Petrus Ramus zu einem in sich vollendeten Rechtssystem zu formen.[6]) Auch sei hier erwähnt, dass sich Leibniz, wie Kabitz bemerkt, in der oben genannten Methodus nova, an Sfortia Pallavicinus, den er neben Grotius und

1) Guhr. I. Beil. 21. Weiteres bei F. X. Kiefl. Der Friedensplan des L. usw. Paderborn 1903.

2) Mentz II. 281.

3) Leibniz lebte abwechselnd zu Mainz u. Frankfurt. Guhr. D. Schr. I. Einl. 53.

4) Mentz II. 297.

5) Kab. 96. Mentz ibidem.

6) Gierke „Johannes Althusius“ Breslau 1902 S. 40 ff.

Hobbes unter die Begründer des modernen Naturrechts zählt, anlehnt, indem er mit ihm die sittlichen Gebote oder Pflichten als göttliche Gebote auf Gottes Willen zurückführt.[1])

Im Jahre 1668 verfasste Leibniz die Schrift de vera ratione reformandi rem litteram meditationes und direkt auf Veranlassung Johann Philipps das Responsum in causa statuum.[2])

Johann Philipp v. Schönborn und sein Minister Johann Christian von Boyneburg gehören zusammen, man kann den einen nicht nennen ohne an den anderen zu denken. Gemeinsam betrachteten sie als Hauptaufgabe die Verwirklichung einer Union der getrennten Kirchen.[3]) Mentz dagegen glaubt den Gedanken der Erhaltung des Friedens — „das eigentliche Charakteristikum der Politik" — dem Kurfürsten allein zuschreiben zu müssen.[4]) Leibniz schreibt über ihn in seiner Methodus nova: Debet tibi Germania Pacem inter primos; debebit Ecclesia prope inter multos.[5])

Breslau in seiner Schrift: „Leibniz als Politiker"[6]) ist geneigt anzunehmen, dass der Anteil der beiden Staatsmänner an den von Leibniz verfassten Schriften sehr gross, der des Philosophen selbst sehr gering gewesen sei.

Ueber die Bedeutung der beiden schreibt Guhrauer[7]), „dass das Welthistorische in ihren Bestrebungen hauptsächlich darin liege, dass durch sie Leibniz den gleichen Anstoss erhielt und jene zu einer Lebensaufgabe machte".

Vorläufig hat sich noch nicht genug urkundliches Material gefunden, um diese Frage endgültig lösen zu können. Von besonderer Wichtigkeit wäre es, wenn sich gerade für die Leibniziana der Mainzer Epoche solches fände: für den

---

1) Kab. 103.

2) Mentz II. 296.

3) Mentz II. 215. 218.

4) Mentz II. 272. Vgl. auch Karl Wild: Johann Philipp v. Schönborn, genannt der deutsche Salomo, ein Friedensfürst zur Zeit des Dreissigjährigen Krieges. Heidelberg 1896. pg. 46 ff.

5) Mentz a. a. O.

6) Ztschr. für Preuss. Gesch. u. Landesk. Bd. VII; siehe auch Ritter: Neue Leibniz-Funde pg. 24.

7) D. Schr. I. Beil. 22.

sorgfältigen Index der Bibliothek Boyneburgs, den der junge „Amanuensis" zusammenstellte; für die zahlreichen, mit eignen Bemerkungen versehenen Auszüge, die er für seinen Gönner anfertigte; für die Denkschriften und anderen Erzeugnisse seiner Feder, die er ihm bald in privaten Geschäften, bald in öffentlichen Angelegenheiten, der Kirche und des Staates, lieferte, für die publizistischen und diplomatischen Arbeiten, sowie die Briefe, die er im Auftrage oder im Namen Boyneburgs abfasste; für seine eigene umfangreiche Korrespondenz mit Boyneburg, die uns wohl auch über die Entstehung seiner wissenschaftlichen Werke aus diesen Jahren manchen Aufschluss geben würde; ferner für die interessanten Pläne, die er damals zur Organisation der wissenschaftlichen Interessen und Arbeiten entwarf (und als deren Adresse wir vielleicht Johann Philipp zu betrachten haben), endlich für die Akten aus seiner amtlichen Tätigkeit in Mainz.[1])

In der Dedicatio seiner Nizoliusausgabe gibt Leibniz wenigstens soviel zu erkennen, dass er zu derselben durch den Baron veranlasst worden sei, wenn er sagt: „Alteri, quam Tibi, ne ipse quidem Nizolius velit, per te diuturni carceris longo squalore erutus, tuo beneficio redivivus, tuo judicio unice triumphans".[2]) Und hierin liegt wohl das grösste Verdienst, das sich Boyneburg für den philosophischen Werdegang des jungen Leibniz erworben hat. Leibniz wurde nämlich hierdurch mit der Renaissance-Philosophie und einem ihrer hervorragendsten Vertreter, dem Italiener Mario Nizolio, bekannt.

Der Zug des Unifizierens, der, vielfach im Verein mit einer rhetorischen Behandlung der Philosophie und Hand in Hand mit einer mehr oder weniger nominalistischen Denkweise, die Philosophie der Renaissance charakterisiert, tritt bei Nizolius am deutlichsten hervor. Man kann daher sagen, dass sich in dem Verhältnis zu Nizolius die Gesamtstellung Leibnizens zur Renaissance konzentriert.

---

1) P. Ritter, Neue Leibniz-Funde 22 ff.

2) Gerh. Phil. IV. 130.

II. Verhältnis zu Nizolius.

a) Leben und Werke des Nizolius.

Marius Nizolius stammt aus Brescello in der Provinz Reggio d'Emilia.[1]) Als Geburtsjahr wird allgemein das Jahr 1498 und als Todesjahr 1576 angegeben. Indes ist diese Berechnung nach der Untersuchung Batistellas auf Grund inschriftlicher Argumentation um ein Dezennium zu spät angesetzt. Demzufolge lebte Nizolius in der Zeit von 1488 bis 1566.[2]) Ueber seine ersten Lebensjahre und Studien ist nichts bekannt. Im Jahre 1522 finden wir ihn am Hofe des Grafen Gambarra, eines eifrigen Beschützers und Pflegers der Wissenschaften. Ihm widmete auch Nizolius seine erste, im Jahre 1535 abgefasste Schrift, die Observationes in M. Tullium Ciceronem". Nachdem er eine lange Zeit als Hauslehrer in der gräflichen Familie tätig gewesen, kam er im Jahre 1547 als Professor an die Universität zu Parma. Im Jahre 1562 wurde er, bereits 74 Jahre alt, als Leiter an die von dem Herzog Vespasiano Gonzaga neuerrichtete Universität zu Sabbioneta berufen. Nizolius war damals ein weithin berühmter Gelehrter: „un vecchio consumato negli studi dell' eloquenza e della filosofia, chiaro per molte opere, vittorioso nelle concertazioni letterarie e per lungo usu di leggere sulle cattedre delle città più cospicue praticissimo . . ., di cui la memoria nei fasti dell' italica letteratura, non perirà giammai."[3]) Altersschwäche und ein sich immer mehr verschlimmerndes Augenleiden hemmten den Greis gewaltig in dem schweren Berufe, den er auf sich geladen hatte. Schon nach 4 Jahren (1566) ereilte ihn der Tod, ob zu Sabbioneta, oder in seiner Heimat Brescello, lässt sich nicht bestimmen.[4])

---

1) Vergl. Jöcher, Gelehrtenlexicon sub Nizolio III. 962 u. V. 760—61 (Suppl.), der sehr ungenau ist. Ausführl. biographische Notizen bringt Ruggero Batistella: Mario Nizolio op. cit. 31 ff.

2) Batist 31.

3) Bat. 36.

4) Bat. 33.

Die Tätigkeit des Nizolius erstreckte sich zunächst nur auf das Gebiet der klassischen Sprachen. Er beschäftigte sich mit der Interpretation griechischer und lateinischer Autoren, vor allem des Cicero.[1]) Mit rastlosem Fleiss verband er einen kritischen und vor allem natürlichen Sinn.[2]) Aus dem letzterem Umstand erklärt sich auch wohl der realistische Standpunkt, den er in philosophischer Hinsicht verfocht. Zu eigentlich philosophischen Spekulationen kam Nizolius erst spät und zwar durch einen mehr äusseren Umstand.

Während seines Aufenhaltes zu Parma geriet er in einen heftigen Streit mit Marco Antonio Majoragio, Professor der Eloquenz an der Universität zu Mailand.[3]) Es handelte sich in der Hauptsache um zwei Fragen: Lateinischer Stil und Philosophie, Cicero und Aristoteles. Majoragio war wie Nizolius ein grosser Verehrer Ciceros, jedoch zog er der eklektischen Philosophie desselben die reine Lehre des Aristoteles vor und vertrat die Ansicht, dass man die Philosophie Ciceros mit der des Aristoteles in Einklang bringen könne. Nizolius dagegen strebte dahin, den Aristoteles für immer zu verbannen, indem er mit Ueberzeugung den Standpunkt von der falschen und unnützlichen aristotelischen Doktrin vertrat.[4]) Diesem Streit, der auf beiden Seitem unerbittlich und unwürdig geführt wurde, machte schliesslich der Tod Majoragios (1555) ein Ende.[5])

1) Bat. 37 ff. Le opere ei giudizi dei critici.

2) Bat. l. c. 37.

3) Bat. La polemica con M. Antonio Majoragio 33 ff. vergl. ferner Gerh. Phil. IV. 135 und Nizolius in seiner Vorrede zum Antibarbarus: Ad Lectores contra Majoragium.

4) Bat. 34.

5) Bat 35. Nizolius soll in zehn Jahren nicht recht haben schlafen können! (Jöcher a. a. O.) „non solum calamo et chartis venenatisimis, sed etiam putrido et foetenti illo ore suo contra vitam et mores nostros usque in hunc diem deblateravit et deblaterat“ (Nizolius ad lectores in De veris principiis). „ipse (Maj.) qui licet, de magnis et obscuris Philosophiae rebus loqui conetur, tamen vere est ἄσοφος, et tantum scit de Philosophia, quantum asinus de Musica“ (Vorrede).

Majoragio hatte auf die Angriffe des Nizolius eine „Apologia“ erscheinen lassen, die Nizolius mit einer „Antiapologia“ erwiderte. Es folgte nun seitens Majoragios „Reprehensionum libri duo contra M. Nizolium“, worauf Nizolius mit seinem Antibarbarus Philosophicus antwortete. Seine Angriffe fasste Nizolius dann noch einmal zusammen in seiner Schrift: De veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos

In der Hauptsache war Nizolius mehr gelehrter Humanist als philosophischer Denker oder Kenner der älteren Philosophie. Sein Eifer für die Beförderung der klassischen Latinität veranlasste ihn zur Abfassung einer Reihe von Werken, die uns ein Bild geben von seiner bewunderungswürdigen Arbeitskraft. Nur die wichtigsten seien genannt.[1])

Als sein Hauptwerk ist wohl anzusehen ein Thesaurus sive Latinae linguae Lexicon, das, wie auch die meisten der anderen Werke, zahlreiche Neuauflagen erlebte. Das genannte Werk war bereits 1535 unter dem Titel Observationes in M. Tullium Ciceronem, dann als Apparatus latinae locutionis und endlich als Thesaurus Ciceronianus in Venedig 1538 und 1551, und erweitert von Basilio Zanchi 1570 gedruckt worden. 1613 erschien es zu Frankfurt und 1734 zu Padua mit beigedruckten Ciceronianischen Phrasen, die nicht von Nizolius stammen.[2])

Ausserdem verfasste er die bereits erwähnte „Antiapologia pro M. Tullio Cicerone et Oratoribus“ contra M. Antonium Majoragium Ciceromastigen“, ferner „Defensiones locorum aliquot Ciceronis contra disquisitiones Coelii Calcagnini“ (Venedig 1557) und übersetzte aus dem Griechischen ins Lateinische „Galeni explanatio obsoletarum vocum Hippocratis“. In das Jahr 1553 fällt die Herausgabe des Werkes, welches das vollständige philosophische System des Nizolius enthält und mit vollem Titel lautet: De veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos libri IV, in quibus statuuntur ferme omnia vera verarum ar-

1) Bat. 37 ff.

2) Bat. 38.

tium et scientiarum principia, refutatis et rejectis prope omnibus Dialecticorum et Metaphysicorum principiis falsis, et praeterea refutantur fere omnes Marci Antonii Majoragii objectationes contra eundem Nizolium usque in hunc diem editae. Parmae apud Septimium Viottum 1553 in 4to.[1])

Schon die Titel der Werke beweisen, dass die Tätigkeit des Nizolius eine mehr philologische als philosophische gewesen ist. In der ersteren Eigenschaft hat er daher auch stets warme Anerkennung gefunden. Caelius Secundus, ein späterer Herausgeber seiner Observationes, nennt ihn im Prooemium einen gelehrten Mann, der sich unstreitiges Verdienst um die lateinische Sprache erworben: Nizolius quasi Deus aliquis linguae Latinae tanquam universitatem quandam fabricatus est, quam postea hominibus non solum utendam, verum etiam excolendam tradidit. Aehnlich äussert sich Simon Grynacus in der Vorrede zum Thesaurus Ciceronianus des Nizolius: Videtur hic vir in hoc uno opere, postquam delectum Latinae dictionis, ne promiscue hauriremus, puritatemve linguae confunderemus, optimum egit, simul et viam loquendi certam posthac et expeditam monstrasse et vim ac copiam sermonis Latii totius omnem effudisse et Ciceronis libros nunc deum legendos omnibus exhibuisse. Einer seiner Verehrer H. Fröhlich besingt das Lob des italienischen Humanisten begeistert in dem Ruhmespoem:

„Nizolius quem thesaurum congessit in unum,
„Ex Latiae linguae fonte, labore gravi:
„Trojanas longe gazas superare memento,
„Fortunas Crassi, divitiasque Midae."

Für die Philosophie ist Nizolius hauptsächlich von Bedeutung, weil er der einzige Grammatiker ist, der Schule gemacht hat in der Philosophie und ferner als erster unter den „filosofi razionali" in Italien ausführlich gehandelt hat von der „Dottrina metodica".[2])

Um indes den Philosophen Nizolius ganz nach Verdienst würdigen zu können, muss man die Zeit, in der er lebte, in Rechnung ziehen.

---

1) G. IV. 136. Bat. 39. Daselbst auch die übrigen kleineren Schriften. 2) Siehe Bat. 41.

Die Renaissance ist in philosophischer Hinsicht charakterisiert durch die grosse Armut selbständiger philosophischer Spekulation und durch vorläufiges Fortwuchern der scholastischen Philosophie. Daneben kommen als positive Momente einerseits die Erneuerung antiker Systeme — vor allem ein von den humanistischen Philologen in engster Anlehnung an Cicero gezüchteter Eklekticismus — andererseits eine mit der letzten Erscheinung eng zusammenhängende rhetorische Behandlung der Philosophie, speziell der Logik in Betracht. Die neologischen Humanisten mussten den Schriften Ciceros wegen der Schönheit ihrer sprachlichen Form gegenüber dem entstellten und verwilderten Aristotelismus der spätscholastischen Philosophie mit ihrer dunklen und vielfach sinnlosen Diktion den Vorzug geben. Daher sehen wir alle „Philosophen" der Renaissance in dem Streben, durch Beseitigung der sinnlosen Auswüchse den reinen und ursprünglichen Aristoteles für den literarischen Betrieb der Logik wiederherzustellen und schliesslich die logische Disziplin zu einer rhetorischen umzugestalten, einig gehen. Galt der Scholastik Aristoteles, der philosophus κατ' ἐξοχήν, als Norm in jeder strittigen Sache, so bekämpfen die Humanisten, wie jeden Autoritätsglauben, so vor allem die Ausschliesslichkeit, mit welcher man überhaupt nur dem Aristoteles, den man noch dazu in entstellter Form in Händen habe, Wert beilege. Als Massstab und Norm will man vielmehr den eigenen gesunden Menschenverstand und die fünf Sinne gelten lassen. Und in diesem Gesichtspunkte haben wir die Brücke zu der sensualistisch-nominalistischen Tendenz, die gleichfalls mehr oder weniger die Philosophen der Renaissance insgesamt beherrscht.

Neben dem Italiener Nizolius kommen hier als bedeutende Vertreter der Renaissance-Philosophie in Betracht der Römer Laurentius Valla, der Deutsche Rudolph Agricola und der Spanier Ludovicus Vives.

Nizolius bringt die Bestrebungen seiner Vorgänger zu einem gewissen systematischen Abschluss, sich grösstenteils an sie anschliessend, vielfach dieselben aber auch kritisierend.

Von seinen Werken mass er selbst dem Antibarbarus Philosophicus die Hauptbedeutung zu, da er in ihm eine Reformatio Philosophiae bewirkt zu haben meinte. Aber dennoch erntete er gerade durch seinen Index Ciceronianus seine Berühmtheit, während seine Philosophie schon beim Entstehen kaum dem „Ersticken“ entging: „Philosophia Nizoliana prope in ipso partu suffocationem aegre effugit.“[1]) Das Geschick des „in tenui labor, at tenuis non gloria“ bei Nizolius begründet Leibniz[2]) durch den Umstand, dass Nizolius in Italien schrieb, wo damals Aristoteles und die Scholastiker in allzu tyrannischer Weise herrschten.

Leibniz ist der Ansicht, dass nunmehr seine Zeit, wo man wenigstens zugebe, dass auch ein Aristoteles irren könne, auch den Verdiensten eines Nizolius gerecht werden könne.[3])

Welche Wertschätzung Leibniz selbst dem italienischen Philosophen entgegenbrachte, beweisen ausser der von ihm besorgten zweimaligen Herausgabe des Antibarbarus die zahlreichen Anmerkungen, die er in den Text hineinsetzte, sowie die Abhandlungen, die er im Anschluss an die Edition des Nizolischen Werkes erscheinen liess. Unter ihnen ist die ausführlichste und wichtigste die sogenannte Dissertation über den philosophischen Stil: Dissertatio Praeliminaris de alienorum operum editione, de Philosophica dictione, de lapsibus Nizolii, wie Leibniz sie betitelt. Er schickte dieselbe nebst einer Widmung an den Baron von Boineburg, ausserdem einen Brief an Thomasius „über die Versöhnung des Aristoteles mit der neuen Philosophie“ — De Aristotele recentioribus reconciliabili — sowie Exzerpte aus Briefen des Thomasius ad Editorem (Leibniz) der eigentlichen Abhandlung des Nizolius voraus.

1) G. IV. 134 f.

2) G. IV. 137.

3) „vel hoc saltem in confesso est, Aristotelem errare posse“ (G. a. a. O).

b) Leibniz' Uebereinstimmung mit Nizolius.

α) Die philosophische Diktion.

Gerade die Schrift des Nizolius musste Leibniz besonders anziehen; war doch desselben Massstab in der Beurteilung und Behandlung fremder Autoren derjenigen unseres Leibniz so durchaus ähnlich. „Auch Nizolius knüpfte an die Scholastik, die Alten — vor allem Aristoteles — an, übernahm das viele Gute, das sich bei ihnen fand und besserte und reinigte, wo es ihm gut und notwendig schien“ [1]).

In dieser Behandlungsweise fremder Autoren sieht Leibniz ein Hauptverdienst des Nizolius; er hält ihn daher den Philosophen seiner Zeit entgegen [2]), die nur darauf bedacht seien, sich ausschliesslich mit ihren eigenen Gedankenerfindungen zu befassen.

Ein gleiches Mass von Uebereinstimmung mit Nizolius bekundet Leibniz in der Beurteilung oder vielmehr Verurteilung der Scholastik. Mit Recht musste seiner Ansicht nach Nizolius nach dem Studium des stofflich vielseitigen und stilistisch glänzenden Cicero die scholastische Behandlungsweise, „die mit ihren Finsternissen und ihrem geringen Gehalt an Nützlichem irgendwelcher Art jeglicher elegantia entbehrte“, verachten. Zwar sucht Leibniz, die Scholastiker in Schutz nehmend, ihre Fehler und Schwächen zu entschuldigen mit den damaligen ungünstigen Zeitverhältnissen. Welchen Wert er aber im Innersten seines Herzens der Scholastik beimisst, beweisen die zornigen Vorwürfe, die er denen macht, „die noch jetzt, nachdem die Früchte gefunden, lieber die Eicheln essen wollen und mehr sich versündigen durch ihren Eigensinn als durch Unwissenheit.“ [3]) Ihnen

---

1) Gerh. IV. 135. Ritter 446.
2) G. IV. 151 vgl. auch 135.
3) G. IV. 156. 157.

hält er entgegen den unvergleichlichen Verulamius und die übrigen ausgezeichneten Männer unter den Neueren, die die Philosophie „ex aereis divagationibus aut etiam spatio imaginario ad terram hanc nostram et usum vitae revocaverunt“[1]).

Im Zeitalter der Erneuerung der Wissenschaften, so behauptet Leibniz[2]), hat es viele Gelehrte gegeben, die gegen die barbarische Diktion der Vulgärphilosophen zu Felde zogen, aber es war bei ihnen mehr ein „Carpere“ als ein „Emendare“. Die einen jammerten, andere mahnten und gaben Ratschläge, wieder andere donnerten gegen die scholastischen Philosophen und nannten sich im Gegensatz zu ihnen „Reales“, aber sie unterliessen es, die Sache selbst in die Hand zu nehmen.

Da sei es nun Nizolius gewesen, der mit Eifer und Fleiss und, wenn man ihn läse, mit solcher „efficacia“ wie kein anderer Schriftsteller sich wirklich damit befasst habe, den Boden der Philosophie von jenen „spinae verborum“ von Grund aus zu säubern. Er verdiene es daher als „exemplum dictionis philosophicae reformatae“ und zwar, soweit es für die Logik, das Vestibulum Philosophiae, gelte, angesehen zu werden. Leibniz knüpft hieran den Wunsch, dass in seiner an Talenten so reichen Zeit sich Männer finden möchten, das Werk des Nizolius für die übrigen Teile der Philosophie fortzusetzen. Er selbst würde, wie er hinzufügt, sich dieser Aufgabe unterziehen, wenn er sich nicht teils durch andere Studien daran verhindert sähe, teils aber fürchten müsse, anderen, die dieselbe Sache besser leisten möchten, vorzugreifen.

Diese Einwendungen halten ihn jedoch nicht ab, auf die Nizolianischen Erörterungen wenigstens im allgemeinen einzugehen und ihnen Neues hinzuzufügen. Rühmend hebt

1) G. IV. 193. Ueber das Verhältnis Leibnizens zur Scholastik siehe: Josef Jasper, „Leibniz und die Scholastik“ Leipzig 1898/99, ferner Rintelen „Leibnizens Beziehungen zur Scholastik“ München 1903, besonders pg. 4 ff.

2) G. IV. 151.

Leibniz hervor, wie Nizolius überall nicht nur fordere, sondern auch selbst in Anwendung bringe eine „dicendi ratio naturalis et propria, simplex et perspicua, et ab omni detorsione et fuco libera, et facilis et popularis et e medio sumta, et congrua rebus, et luce sua juvans potius memoriam quam judicium inani acumine confundens“.[1])

Nizolius stellt fünf allgemeine Prinzipien des rechten Philosophierens auf[2]), die aber, wie Leibniz bemerkt, mehr auf die Rede als auf das Denken Bezug nehmen. Als erste Bedingung fordert er die Kenntnis des Griechischen und des Lateinischen, als zweites das Vertrautsein mit den Vorschriften und Lehren, die sich bei den Grammatikern und Rhetoren finden, ferner drittens eine umfassende und andauernde Lektüre der besten griechischen und lateinischen Autoren und die Kenntnis des allgemeinen Sprachgebrauchs sowohl, soweit es die obigen betrifft, als auch des Volkes, das nach Horaz die Gewalt und Bestimmung hat über die Norm der Redeweise.[3]) Ein viertes Prinzip ist die Freiheit und wahre Willkür im Denken und Urteilen über alle Dinge. Jeder, der richtig philosophieren will, darf keiner bestimmten philosophischen Sekte anhängen, sondern soll vielmehr seinen eigenen fünf Sinnen, seiner Intelligenz und der Erfahrung als seinen alleinigen Lehrern und Autoritäten folgen. Endlich fordert Nizolius als letzte und fünfte Bedingung, dass man nicht abweiche von der gewöhnlichen und bei allen

---

1) G. IV. 138.

2) N. l. I. C. I. pg. 6.

3) Siehe auch N. II. II. pg. 126 „nemini fas est, ut Graeci dicunt, ὀνοματοποιεῖν, hoc est, nova nomina fingere, nisi populo . . . . . Atque ideo Dialectici non recte faciunt sed maximum committunt vitium, qui primum impudenter et barbare nominant res a se non inventas et ab aliis ante nominatas, ut exempli gratia, quae Grammatici et Oratores jam inde a principio vocaverunt nomina, verba, adjectiva, substantiva, supposita, apposita, propositiones, assumptiones et plurima alia huiusmodi, ipsi praetermissis et rejectis penitus nominibus antiquis et rectis, appellant terminos, copulas, concreta, abstracta, subjecta, praedicata, maiores, minores et alia id genus sexcenta“.

Gelehrten üblichen Redeweise, nicht zu kurz oder dunkel schreibe oder lese, keine „quaestiones inconsistentes", nichts Paradoxes oder Ungebräuchliches oder Neues in die Philosophie einführe, falls letzteres nicht unbedingt nötig ist. Besonderen Nachdruck legt Nizolius darauf, dass ja nicht die „mos scribendi et loquendi a populi ac vulgarium loquendi consuetudine" abweiche. Den Verstoss gegen diese Hauptregel rügt er im Verlaufe seines ganzen Werkes immer wieder bei den Dialektikern und Pseudophilosophen, deren Redeweise er bald als „falsa et commentitia", bald als „obscura, ambigua, abstrusa und monstrosa vel barbara" bezeichnet.

Leibniz rechnet die Regeln über die philosophische Redeweise zur Logik. Er unterscheidet also in der Logik zwei Teile, die Logica verbalis und die Logica realis. Der erste Teil handelt vom Gebrauch der Worte, der andere von der Leitung der Gedanken: „unam de claro distincto et proprio verborum usu, seu de stilo philosophico, alteram de regendis cogitationibus." [1])

Als Kardinaltugenden der Rede (philosophischen Diktion) gelten Leibniz[2]) im allgemeinen drei, nämlich Klarheit, Wahrheit und eine gewählte Darstellung (elegantia), die er folgendermassen definiert: Clara est oratio cuius omnium vocabulorum significationes notae sunt tantum attendenti, Vera, cuius significatum sentiente et medio recte disposito sentietur, Elegans est oratio, quae auditu lectuve jucunda est. Von der elegantia kann man bei der philosophischen Diktion absehen.

Mit der Forderung der Wahrheit geht Leibniz über Nizolius hinaus; die von ihr gegebene Definition hält er für die „wahrste" von allen, die bis dahin aufgestellt worden seien. Die Certitudo definiert er als claritas veritatis. Schon aus der certitudo, welche die philosophische Rede verlange inbezug auf ihre Materie, folge, dass die claritas und veritas Hauptbedingungen der oratio philosophica seien.

---

1) Erdmann, S. 65. 418—426. Schreiben an Gabriel Wagner.
2) G. IV. 138.

Aber offenbar ist auch, dass die Wahrheit eines Satzes nicht bekannt sein kann, wenn nicht die Bezeichnung der Worte bekannt ist, d. i. nach obiger Definition, wenn die Rede nicht klar ist. Die Claritas bezieht sich daher auf die Worte und ihre Konstruktion. An dieser Stelle betont Leibniz, dass man sich technischer Ausdrücke, soweit es möglich und eine Weitschweifigkeit (prolixitas) ausgeschlossen sei, ganz und gar enthalten müsse. Den technischen Ausdrücken hafte immer eine gewisse Dunkelheit an, während die termini populares als „termini e medio sumti" unter Beibehaltung ihrer gewöhnlichen Bedeutung die grösste Klarheit abgeben. Jedenfalls sei es durchaus richtig, dass es keine Sache gebe, die sich nicht erklären liesse durch populäre Ausdrücke, wenngleich durch mehrere. Daher sei dem Nizolius recht zu geben, wenn er überall behaupte, dass das „pro nullo, pro commentitio et inutili" zu erachten sei, dem nicht im gewöhnlichen Sprachgebrauch wenigstens ein allgemeiner Ausdruck beigelegt sei.[1])

Je populärer die Ausdrücke seien, desto deutlicher die Rede. Um aber einer Weitschweifigkeit zu begegnen, fordert Leibniz eine „compendiosissimam popularitatem vel popularissimum compendium". Es ergibt sich also als Fundamentalregel für den philosophischen Stil: „Quandocumque termini populares suppetunt aeque compendiosi, abstinendum est terminis Technicis".[2])

In Anbetracht dieser seiner Haupttendenz, der „reductio terminorum ad populares" übertrifft Nizolius nach dem Urteil Leibnizens einerseits weit seinen Zeitgenossen Ramus, der an die Stelle der aristotelischen neue technische Ausdrücke setzte und so nicht die Wissenschaft, wohl aber die Mühe bereicherte; andrerseits lässt er sich mit den Männern der neueren Zeit, als da sind Hobbes, Cartesius, vergleichen, die von demselben Streben beseelt seien.[3])

---

1) Vgl. auch: „Quicquid terminis popularibus explicari non potest, nisi immediato sensu constet (qualia sunt multa Genera colorum, odorum, saporum) esse nullum et a philosophia velut piaculari quodam carmine arcendum". G. IV. 143.

2) G. IV. 145. 3) „author nostro tempore dignus est". G. IV. 138.

Das wirksamste Mittel zur Bekämpfung und Verdrängung der scholastischen Redeweise erblickt Leibniz im Gebrauch der lebenden Sprachen. Interessant ist es zu hören, wie er gerade das Deutsche von allen Sprachen Europas hinstellt als die geeignetste für die Prüfung von Philosophemen, dagegen als ganz und gar ungeeignet, um Hirngespinste auszudrücken („ad commentitia exprimenda"). Eben der Umstand, dass die deutsche Sprache nicht vor der Philosophie als solcher, sondern vielmehr vor der „barbarischen" Philosophie zurückgeschreckt sei, deren ratio philosophandi erst spät hätte verdrängt werden können, gebe den Grund dafür ab, dass die Deutschen sich so spät mit der Philosophie befasst hätten.

Die lateinische Phrase ist nach seiner Ansicht häufig ein Deckmantel der Unklarheit, sie ist Maske, nicht Ausdruck. So decke auch die scholastische Philosophie ihre Blössen mit der elenden Hülle ihres Latein. Der Gebrauch der Volkssprache aber biete ein „tentamen probatorium" für die philosophischen Gedanken, ein „examen philosophandum".[1]) Da sei gerade die deutsche Sprache sehr geeignet für rein wissenschaftliche Untersuchungen sowie zur Hervorbringung einer schönen Literatur; vornehmlich in der Philosophie sei ihr Wert nicht zu unterschätzen.[2]) Den gleichen Gedanken spricht Leibniz aus in einer späteren Schrift, die sich betitelt „Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der teutschen Sprache".[3])

---

1) Gerh. IV. 145.

2) „Illud tamen asserere possim, huic tentamento probatorio atque examini philosophematum per linguam aliquam vivam nullam esse in Europa lingua Germanica aptiorem; quia Germanica in realibus plenissima est et perfectissima, ad invidiam omnium caeterarum, quum artes reales et mechanicae a multis seculis a nulla gente sint diligentius excultae, usque adeo ut ipsi Turcae in fodinis Graeciae et Asiae minoris vocabulis metallicis Germanorum utantur." (Gerh. IV. ibidem.)

3) „Wir Teutschen hätten einen sonderbaren Probierstein der Gedanken, der anderen unbekannt; und wann sie dann begierig gewesen, etwas davon zu wissen, so habe ich ihnen bedeutet, dass

Wenn nun Leibniz, der sich die Pflege der deutschen Sprache so sehr angelegen sein liess und selbst mit vollster Ueberzeugung auf ihre Förderung und Verbesserung hinwirkte, andrerseits, von Briefen und einigen Schriften wie die obigen abgesehen, seine bedeutendsten Schriften in lateinischer oder französischer Sprache abgefasst hat, so gibt er hierfür eine hinreichende Begründung, wenn er sagt: „Ich hätte es lieber teutsch geschrieben, sonderlich weil die teutsche Sprache keine terminaisonen leidet, man wolte dann fremde worte ungescheut hineinflicken: allein es hätte dergestalt dem ausländer nicht communicirt werden können."[1])

Ausserdem muss man, wie Leibniz weiter bemerkt[2]), beim Gebrauch der termini populares wie auch der termini technici darauf bedacht sein, keine oder nur ganz wenige und dann nur passende Tropen in Anwendung zu bringen. Auch hierin fehlten die Scholastiker, deren Rede, wie er sagt, „tropis scatet". Man soll, so weit es eben geht, festhalten an dem Ursprung eines Wortes, besonders wenn derselbe sicher ist; denn die ursprüngliche Bedeutung eines Wortes ist seine wesentliche und ihm eigentümliche. Allerdings kann ein Wort seine ursprüngliche Bedeutung verloren und mit Hilfe von Tropen eine neue angenommen haben. In

---

es unsere Sprache selbst sei; denn was sich darin ohne entlehnte und ungebräuchliche Worte vernehmlich sagen lasse, das seye würklich was Rechtschaffenes: aber leere Worte, da nichts hinter und gleichsam nur ein leichter Schaum müssiger Gedanken, nehme die reine Teutsche Sprache nicht an . . . sie ist ein Probierstein rechtschaffener guther Gedanken und hat darin einen grossen Vorzug vor der lateinischen und ihren Tochtersprachen; die gedanken, die man mit guthem reinen Teutsch geben kan, sind auch gründlich, was aber sich nicht in guth Teutsch geben lässt, besteht gemeiniglich in leeren worthen und gehöret zu der Scholastik". Leibniz's Deutsche Schriften von Dr. G. E. Guhrauer, Berlin 1840. I. pg. 453 § 11. Vergleiche dazu auch die Einleitung pg. 440 ff. und die „Kritisch-Historische Einleitung" (besonders pg. 52 ff.). K. Fischer „Leibniz" pg. 65 ff.

1) Abhandlung vom freien Willen des Menschen und der göttlichen Vorsehung (Klopp I Einl.). Kröger 205.

2) G. IV. 148.

diesem Falle ist die letztere Bedeutung die eigentümliche, sobald sie so allgemeingebräuchlich geworden, dass sie gerade so bekannt oder sogar geläufiger ist als die erste, ursprüngliche.

Wenn Nizolius sich als geschworener Feind jeglicher Abstraktion erweist[1]), so folgt Leibniz auch hierin seinem Vorgänger.[2]) Er stellt den Satz auf, dass man beim genauen Philosophieren sich nur der Concreta bedienen dürfe. Denn es gelte sozusagen als Tatsache, dass gerade die Sucht im Ausdenken abstrakter Bezeichnungen, die man doch zur Genüge beim Philosophieren entbehren könne, die ganze Philosophie verdunkelt habe; denn die Concreta seien in Wahrheit die res, nicht aber die Abstracta. Letztere seien vielmehr die Modi rerum, die Modi aber wiederum nichts anderes als „Relationes ad intellectum". Bedenke man nun die „replicatio modorum in infinitum", ferner die „qualitates qualitatum" und „numeri numerorum", so würde sich, wollte man das alles als Dinge gelten lassen, nicht allein eine „infinitas" sondern auch eine „contradictio" ergeben. Denn wenn die Entitas ein Ens, die Realitas eine res, die aliquiditas ein aliquid wäre, so würde die „forma sui ipsius seu pars conceptus sui" identisch sein mit dem Inhalt. „Nie haben sich daher die termini abstracti beim strengen Philosophieren als besonders nützlich erwiesen, vielmehr als ganz und gar unbrauchbar und verderblich."[3]) An die Stelle von: „homo est rationalis" zu setzen: „homo habet rationalitatem" ist nach Leibnizens Ansicht nicht allein tropisch, sondern überhaupt überflüssig. „Wenn daher jemand die Elementa Philosophiae vollständig behandeln will, muss er sich der Abstracta gänzlich enthalten."

---

1) Siehe besonders N. III. VII. u. a. pg. 259 „illud dubium esse non poterit, quin omnis abstractio a Pseudophilosophis introducta sive ea dialectica sit, sive physica, sive mathematica, sive metaphysica, ut ipsi vocant, non modo falsa sit . . . sed etiam omnino supervacanea, et nullam ad rem omnino necessaria".

2) G. IV. 147 ff.

3) G. ibidem.

β) Nominalistische Bestrebungen.

Verrät schon der Kampf Leibnizens und Nizolius' gegen die Abstracta nominalistische Tendenzen, so kommen solche vor allem zu Worte in dem Bekenntnis ihres erkenntnistheoretischen Standpunktes. Nizolius bekennt sich „exserte" als Anhänger Occams und Nominalist, d. i. zur Sekte derjenigen, die alles für blosse Namen halten ausser den Einzelsubstanzen und somit die Realität der Abstracta und Universalia aufheben.[1])

Der Streit um die Universalienfrage, d. i. der Frage über den Wert der Allgemeinbegriffe, der allgemeinen Form unseres geistigen Erkennens, die schon das Altertum eingehend beschäftigte und auch in der neuen Philosophie von grösster Bedeutung ist, hat wohl seine heftigste Form im Mittelalter angenommen. Man unterscheidet im allgemeinen zwei entgegengesetzte Lager, Realisten und Nominalisten, deren Systeme im einzeln wieder besonders modifiziert sind.

Unter den Realisten behaupten die einen im Anschluss an die platonische Lehre, dass die Universalien eine von den Einzelobjekten gesonderte, selbständige Existenz hätten und vor diesen existierten. Dieser extrem-realistischen Ansicht stehen nahe die Skotisten[2]), die Anhänger des Duns Scotus. Scotus vertritt den sogenannten Realismus Empiricus, indem er behauptet, dass das allgemeine Wesen der Dinge nicht nur im Intellekte, sondern auch in den Dingen selbst von deren individueller Eigentümlichkeit unterschieden sei. Er vindiziert dem Allgemeinen eine auch reale Existenz, weil sonst die begriffliche Erkenntnis ohne reales Objekt sein würde, und will daher auch nicht das Allgemeine mit der Form identifiziert wissen. So werden von ihm die Universalien nahezu dinglich gefasst, und er weiss den Umstand,

---

1) G. IV. 157. Dazu vgl. N. I. VI. pg. 46: „Nam nos quoque una cum Nominalibus sine ulla dubitatione confitemur universalia in vocibus ac nominibus reperiri et voces communes universalesque esse . . . hanc igitur Ochamicam de universalibus opinionem, nos quoque in toto hoc opere contra Dialecticos Reales secuturi sumus ac defensuri".

2) Willmann II. 514 ff.

dass sie den Intellekt sollizitieren, nicht anders zu erklären als durch ihre Substanziierung.[1])

Der sogenannte gemässigte Realismus, der an Aristoteles anknüpft, hält daran fest, dass den Allgemeinbegriffen im Intellekte ein Korrelat in den Individuen entspreche — fundamentum in re —, die Form ihrer Allgemeinheit aber von dem erkennenden Subjekte herrühre. Den Realismus in gemässigter Form — universalia in re — vertritt Thomas von Aquin: universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus[2]), mit anderen Worten: Das Allgemeine ist seinem Grunde nach in den Dingen, seinem formalen Sein nach im Geiste (universale post rem).

Der Nominalismus, der gleichfalls schon in der alten Philosophie, namentlich in den Sophisten, Stoikern und Epikureern seine Vorläufer hatte, entwickelte sich in der Scholastik zu einem ausgesprochenen Parteistandpunkt.[3]) Es begründet die Sekte der „Nominales“ Roscellinus von Compiègne im 11. Jahrhundert. Er erklärt die Begriffe als subjektive Zusammenfassungen mehrerer Individuen unter einem Ausdruck und sieht so in den allgemeinen Begriffen nomina, voces, durch die wir aus Mangel an lauter Eigennamen die einander gleichartigen Objekte sämtlich bezeichnen. Dieser durch Roscellin begründete Nominalismus[4]), der durch die stark realistische Gegenbewegung des 12. Jahrhunderts (Anselm von Canterbury) nahezu verschwindet, nachdem er einer gemässigten, die Subjektivität der Begriffe betonenden, d. i. konzeptualistischen Richtung (Abälard, Johannes von Salisbury) Platz gemacht hat, erhebt im 14. Jahrhundert wieder kühn sein Haupt. Die Erneuerung des Nominalismus knüpft an Wilhelm von Occam an.[5]) Derselbe gründet seine Verwerfung des Realismus auf den von ihm geprägten Grundsatz: entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem. Daher sei die Annahme

1) Willmann a. a. O.

2) Summ. c. Gent. I. 65.

3) Vergl. Willmann II. § 69 pg. 350 ff.

4) Vergleiche die Dissertation von Joseph Reiners: Die Universalienfrage in der Frühscholastik, Bonn 1907.

5) Ueberweg, Gesch. d. Philos. II. 305 ff.

eines realen Allgemeinen überflüssig, und es genüge die Setzung der singularia, mit denen allein sich daher die Wissenschaften zu befassen hätten. Das Allgemeine existiert hiernach nicht in den Dingen, sondern in dem denkenden Geiste als conceptus mentis significans univoce plura singularia.[1]) Ihm sind die Universalia lediglich actus intelligendi oder termini secundae intentionis, daher seine Schüler auch Terministen heissen. Eine allgemeinste Bedeutung gewinnt der Nominalismus im Zeitalter der Renaissance. Die meisten der neologischen Humanisten wie Valla, Agricola, Vives, vor allem aber Nizolius versuchen, fussend auf nominalistischen Tendenzen, den Realismus der Scholastik zu bekämpfen und zu beseitigen.

Die Universalien, so behauptet Nizolius als Okkamist, können ausserhalb des Wortes und des Intellekts gar nicht existieren, sondern nur in denselben. Universalia zu sein, ist in Wahrheit nur eine Eigentümlichkeit der nomina appellativa, nicht aber der res. Auf diese Feststellung legt Nizolius grossen Wert. Er bezeichnet sie als das Fundament seiner ganzen Disputatio.[2])

Unter „universalia“ verstand man in der Scholastik im weiteren Sinne alle Begriffe überhaupt, im engeren Sinne die fünf allgemeinsten Begriffe der Gattung (genus), Art (species), Differenz (differentia), Eigenschaft (proprium) und des Zufälligen (accidens). Man nannte sie „praedicabilia“, Kategoreme.[3]) In Rücksicht auf ihren nur in formeller Beziehung geltenden Inhalt bezeichnete man dieselben als secundae intentiones oder auch als eine Art der entia rationis, d. h. die ihr Sein nur in der Vernunft haben.

Diesen Universalien spricht Nizolius jede Realität und Bedeutung ab, nennt sie „mera vocabula barbara et res plene fictae et fabulosae“[4]) und setzt sich in ausdrücklichen Gegensatz zu den Realisten, wie Boethius, Scotus, die da behaupteten,

---

1) Siehe weiter Ueberweg a. a. O.

2) N. I. IV. 46.

3) Grimmich, Lehrbuch der theor. Philos. auf thomistischer Grundlage pg. 21 ff.

4) N. I. VIII. 74.

dass die Universalien nicht nur „in vocibus et intellectibus", sondern auch „in ipsis rebus extra vocem intellectumque" sich fänden.

Es gibt nach Nizolius nichts Wirkliches in rerum natura ausser den „singularia" und den „multitudines singularium sive singularia simul et semel sumta (comprehensa)". [1]) In seiner allgemeinen Teilung der Dinge unterscheidet Nizolius Substanzen und Qualitäten; beide sind ihrerseits entweder Einzeldinge oder Mengen von solchen, ein Drittes ist nicht möglich. Die letzteren bezeichnet er auch als „tota discreta", erstere als „tota continua". [2])

Welche Rolle der Nominalismus in Leibniz' Philosophie spielt, drückt Guhrauer treffend aus mit den Worten: „Wir sehen den nemlichen Geist (des Nominalismus) durch alle Phasen der Entwicklung der Leibnizschen Philosophie als einen charakterisierenden Typus wiederkehren." Er erläutert sodann diese Behauptung, indem er fortfährt: „Der Nominalismus führt zu einer nüchternen Naturforschung und zu einer dieser gemässen Naturphilosophie und schliesst sich an die Erfahrung an, statt die Natur aus innerer, wie tief auch geschöpfter Selbstanschauung, im Geiste zu gestalten." [3])

Der Nominalismus hat also im Gefolge den Realismus (nur die res existieren in Wirklichkeit), jedoch nicht jenen oben erwähnten scholastischen Realismus, der den Begriffen

1) N. I. VIII. pg. 75: „Nos enim prorsus ita dicimus et affirmamus, in tota rerum natura nihil esse nec esse posse, quod unum et idem cum sit, eodem tempore totum et integrum possit esse in multis, vel singularibus subjecto distinctis, vel speciebus quomodocunque differentibus".

2) N. I. X. 80: „Diximus in generali divisione rerum, omnia quaecunque sint in tota rerum natura, in summa esse, aut substantias aut qualitates, et omnes tam substantias quam qualitates rursus esse, aut res singulares aut multitudines singularium . . . . necesse est omne totum esse aut unam rem tantum singularem, aut unam multitudinem rerum singularium, cum nihil tertium esse possit . . . . in summa in tota rerum natura non sint nec esse possint, nisi duo totorum genera, totum continuum, et totum discretum." 3) G. E. Guhrauer „Leibniz' Dissertation De principio individui". Einleitung pg. 49.

Realität vindizierte und daher eher die Bezeichnung „Formalismus" verdiente.

Diesem realistischen Nominalismus der Scholastik huldigte auch Leibniz in seinen Jugendjahren. Zeugnis hiervon gibt seine erste Schrift, die „Dissertatio de principio individui" (individuationis) 1663, die sich ganz in nominalistisch-realistischen Bahnen bewegt. Er behandelt in derselben das Individuationsproblem und polemisiert vor allem gegen die Skotisten.[1])

Aehnlich wie die Universalienfrage bildet bekanntlich auch das Problem der Individuation einen Hauptkontroverspunkt in den mittelalterlichen Schulen.[2]) Nach der Lehre der Thomisten ist das aus Materie und Form bestehende Wesen individuiert, d. i. von seinesgleichen abgeteilt und gesondert vermöge der quantitativ umschriebenen oder gesiegelten Materie derart jedoch, dass ihm auch die der Zahl der Individuen entsprechend vielfach gesetzte Form als eigen zukommt. Danach gibt es bei immateriellen Wesen (Engeln) keine Individuation.

Andere wie Bonaventura suchen das Individuationsprinzip in der Form und Materie zugleich, so dass die Form des aliquid esse die Materie des hoc esse gibt.

Duns Scotus, der die thomistische Lehre bekämpft, statuiert ein eignes Prinzip für die Individuation, die „haeceitas"=Diesheit. Er will hinsichtlich des Verhältnisses des Individuellen zum Allgemeinen nicht das Allgemeine mit der Form identifiziert und in der Materie nicht das individualisierende Prinzip angenommen wissen; denn das Individuum kann als ultima realitas, da die individuelle Existenz nicht ein Mangel, sondern eine Vollkommenheit ist, aus dem Allgemeinen nur durch Hinzutritt positiver Bestimmungen hervorgehen, indem nämlich das allgemeine Wesen oder die Washeit (quidditas) durch die individuelle Natur (haecceitas) ergänzt wird.[3])

---

1) G. IV. 23 ff. Siehe besonders §§ 17, 19, 22—25.

2) Willmann II. 374 ff.

3) Ueberweg II. 292.

Leibniz beantwortet die Frage nach der Individuation dahin, dass jedes Individuum sich durch die Totalität seiner Natur, seines Begriffes individuiere: pono igitur, omne individuum sua tota Entitate individuatur.[1])

Die Hauptbedeutung der Dissertation ist wohl darin zu suchen, dass sich Leibniz hier, wo er noch Scholastiker ist, für den Nominalismus oder, im modernen Sinne des Wortes, für den individualistischen, konkreten Realismus entschieden hat. In § 22 der erwähnten Schrift argumentiert Leibniz gegen Scotus unter anderem: „Quamvis enim sunt loca quaedam Scoti, quibus asserat, posse fortasse Deum facere, ut universalia sint extra singularia, et similiter genus extra speciem, tamen id absurdum probo, quia nulla daretur divisio adaequata: daretur animal nec rationale nec irrationale"[2]); ferner in § 25: „Si omnis intellectus creatus tolleretur, illa relatio periret et tamen res individuarentur . . . . Addo, quod relatio illa, si esset realis, haberet suam haecceitatem, esset enim singularis, et ita in infinitum."

Wie hoch Leibniz von den Nominalisten denkt, beweist er in seiner „Dissertatio de stylo Philosophico", worin er dieselben als die „profundissima secta omnium inter Scholasticos" und „hodiernae reformatae philosophandi rationi congruentissima" bezeichnet.[3])

Die allgemeine Regel, deren sich die Nominalisten gemeiniglich bedienen, laute: Entia non esse multiplicanda praeter necessitatem. Diese Regel (Occams) werde von Gegnern häufig angegriffen, gleichsam als ein Unrecht gegen die göttliche Fruchtbarkeit, die, mehr freigebig als sparsam, Gefallen habe an der Mannigfaltigkeit und Fülle. Jedoch diejenigen, die solchen Vorwurf erheben, schienen ihm nicht genügend die Absicht der Nominalisten begriffen zu haben, die, allerdings etwas dunkel ausgedrückt, darauf hinausgehe, dass eine Hypothese um so besser ist, je einfacher sie ist, und dass bei der Begründung und Erklärung von Erscheinungen

---

1) De Princ. indiv. § 4. Siehe dazu die Einleitung Guhrauers.
2) G. IV. 24.
3) G. IV. 157.

am besten derjenige verfährt, der möglichst wenig „gratis supponiert". Denn gerade derjenige, der anders vorgehe, klage hierdurch die Natur oder vielmehr Gott, ihren Urheber, an und zwar eines ungehörigen und zwecklosen Ueberflusses.

Aus der obengenannten Regel hätten nunmehr die Nominalisten weiter den Satz abgeleitet, dass alles in rerum natura sich erklären lasse, auch wenn es überhaupt keine Universalia und Realia Formalia gäbe, eine Ansicht, die vollständig wahr und eines Philosophen seiner (Leibniz') Zeit würdig sei.[1])

Leibniz scheint in der genannten Dissertation einem naiven Sensualismus zu huldigen, wenn ihm die objektive Gültigkeit oder Realität der Erkenntnisse gewährleistet erscheint durch ihre Uebereinstimmung mit den Sinnesempfindungen: „Die Wahrheit eines Satzes beruht darauf, dass das, was er bezeichnet, empfunden wird, wofern nur das empfindende Subjekt und das Medium recht disponiert sind. Und dies ist die einzige und wahrste Definition der Wahrheit."[2]) Es sind ihm hier also die Sinne das Mass der Wahrheit. Allerdings wird der vermeintliche Sensualismus, wie Kabitz richtig bemerkt, abgeschwächt durch die Erklärung, dass der Grad der Gewissheit eines Satzes abhängig ist von der Klarheit über die in ihm enthaltenen Begriffe, welche uns nur durch Definition derselben zuwächst, und dass das Mass der Klarheit der Intellekt ist.[3])

Leibniz behauptet von den Reformatoren der Philosophie, dass sie, wenn nicht mehr als Nominalisten, jedenfalls alle Nominalisten seien. Um so mehr passe daher auch Nizolius als Nominalist für seine Zeit.

---

1) G. IV. 158.

2) „Vera est oratio, quae sentiente et medio recte disposito sentietur. . . . Haec oratio: Roma ad Tiberim sita est, ideo vera est, quia ut sentiam quod dicit, nihil aliud requiritur, quam ut sentiens et medium recte se habeat; sentiens nimirum nec sit caecus, nec surdus, medium seu intervallum non sit grande." G. IV. 138.

3) Gerh. ibidem.

c) Leibniz' Kritik an Nizolius.

α) Behandlung der Universalienfrage.

Trotz Anerkennung der grossen Vorzüge des Nizolius findet Leibniz gar manches an ihm auszusetzen. Zunächst empfindet er den Titel des Werkes „De principiis et vera Ratione Philosophandi" höherklingend als billig.[1]) Denn das ganze Werk enthalte nur die Reform der Logik und ihre Zurückführung auf einen reinen und ursprünglichen Sprachgebrauch. Nizolius bekämpfe hier und da die Metaphysik, bringe jedoch nichts vor, was die Prinzipien derselben erschüttern könne oder was den Dialektikern unbekannt wäre, und nirgendwo unternehme er eine tractatio de uno et multo, de toto et parte und ähnliche metaphysische Fragen. Die „res naturales et mathematicae" werden überhaupt nicht, die „Civilia" kaum nebenbei erwähnt. Für den hochtrabenden Titel findet Leibniz eine Erklärung in der Auffassung, dass die wahre Logik nicht nur ein „instrumentum" sei, sondern gewissermassen die Prinzipien und die rechte Weise des Philosophierens behandeln müsse, weil sie jene allgemeinen Regeln enthalte, nach denen sich Wahres und Falsches allein voneinander trennen lasse. Aber ihre Prinzipien sollen auch gar nicht zu der Philosophie und ihren propositiones im eigentlichen Sinne gehören und die Wahrheit der Dinge nicht erzeugen, sondern nur beweisen; dennoch werden sie einen Philosophen ausmachen und die Prinzipien des richtigen Philosophierens sein müssen, was zur Verteidigung des Nizolius genüge.

Abgesehen hiervon findet Leibniz bei Nizolius viele schwere Fehler, von denen er die hauptsächlichsten in der benannten Dissertation „De stylo philosophico", die übrigen aber in kurzen Fussnoten behandelt, die er dem Werke des Nizolius selbst eingefügt. Zunächst fordert nach Leibniz zum Tadel heraus die „malevicentia", mit der Nizolius gegen Aristoteles,

1) G. IV. 137.

Platon, Galen, die alten griechischen Interpreten des Aristoteles und die Scholastiker ohne Ausnahme verfahre. Den Thomas von Aquin nennt er hierbei einen „monoculum inter caecos“.[1])

Kein grosses Verdienst hat sich Nizolius ferner nach Ansicht Leibnizens erworben, wenn er die Fehler der Scholastiker dem Aristoteles zuschiebt, da doch zur Zeit dank den Bemühungen der gelehrtesten Männer, deren Leibniz eine Menge aufzählt, nichts mehr feststehe, als dass Aristoteles, entgegen der falschen Ansicht eines Valla, Nizolius, Bassus und anderer „Aristotelomastiges“, für keine der ineptiae, durch die die Scholastiker überall entstellt sind, verantwortlich zu machen sei.

Nizolius fordert u. a. als allgemeines Prinzip der Wahrheit, dass man nichts Parodoxes, Ungebräuchliches oder Neues in die Philosophie einführen dürfe.[2]) Gegen diese Regel haben sich, wie er behauptet, vor allem Platon und Aristoteles versündigt. Ersterer habe, von vielem anderen Parodoxen und Absurden abgesehen, besonders jene abgeschmackten und nichtssagenden Ideen eingeführt.[3]) Ueberhaupt will Nizolius den Platon nur als grossen Redner und Dichter gelten lassen — seine Ideen will er auch nur als geistreiche[4]) Dichtungen aufgefasst wissen —, nicht aber als grossen Philosophen und gründlichen Erforscher der Wahrheit.[5])

Leibniz nimmt den Platon in Schutz und wirft dem Nizolius vor, dass er ihm in die Natur und den Begriff der Ideen nicht genügend eingedrungen zu sein scheine. „Wer daher ein Beispiel wünscht von der ausserordentlich tiefen Philosophie Platons, der lese nicht die Interpreten, die — auch die alten — im schwulstigen und bombastischen Tone reden, sondern den „Parmenides“ und „Timaeus“ selbst, von denen jener de uno et ente, id est Deo zu bewunderungswürdigen Schlüssen kommt, dieser die Natur der Körper allein durch die Bewegung und Figur bestimmt, was gewiss mit Recht

1) N. IV. VII. 343 ff.
2) N. I. I. 13.
3) ibidem.
4) N. I. X. 92.
5) N. IV. VII. 345.

heute von unsern neuen Philosophen ganz und gar gebilligt wird.“

Eingehender befasst sich Nizolius mit Aristoteles. Er wirft ihm zunächst vor, dass er, statt es bewenden zu lassen bei der richtigen Zurückweisung jener Platonischen Ideen, einen noch viel grösseren Irrtum begangen habe, indem er dieselben ersetzte durch Einführung seiner „Universalia“ (τὰ καθόλου), die noch weit unnützer, unwahrer und absurder seien als die „Ideen“ Platons.[1])

Nizolius begnügt sich nicht damit, diesen Universalien ihre reale Existenz abzusprechen, er leugnet auch jeglichen Wert derselben für die Wissenschaft.[2]) Es gibt für ihn nur Einzeldinge und Zusammenfassungen von solchen: „singularia“ et „multitudines singularium“. Wenn nun die Dialektiker behaupten, über die Einzeldinge lasse sich keine Wissenschaft und Definition aufstellen, da sie an Zahl „infinita“ und ihrer Natur nach „corruptibilia“ seien, was dagegen bei ihren „universalia“ nicht der Fall sei, so behauptet Nizolius dennoch: „artes et scientias et definitiones tradi et esse non de universalibus realibus, quae ficta commentitiaque sunt . . . sed de singularibus et individuis“. Die singularia, „singula per se separatim“ genommen, sind, so gibt er zu, allerdings unzählbar und vergänglich, dagegen „universe vel in universum i. e. simul et semel“ gefasst, nicht. In diesem Sinne genommen sind die singularia unvergänglich und ewig, nämlich „per continuam successionem et perpetuam quasi generationem singularium“, und zugleich, „in universum vel universe i. e. simul et semel“ gefasst, nicht unbegrenzt. Nizolius setzt also an die Stelle des nach seiner Ansicht falschen „universale“ der Dialektiker, der „secunda intentio“, wie sie es auch nennen, das auf die innere allgemeine Wesenheit des Dinges geht, sein „universum“, das ihm den Inbegriff oder die Totalität der Einzeldinge bedeutet.

Nizolius behauptet ferner gegenüber seinen dialektischen Gegnern, dass auch Schlüsse und Beweise zustande kämen

---

1) N. I. I. 14.

2) N. I. VII. 48. Vergl. pg. 42 ff. dieser Abhandlung.

nicht auf Grund ihrer Universalien, sondern vielmehr der von ihm aufgestellten Universa. Denn die Schlüsse bedeuteten keinen Uebergang vom Allgemeinen (universale) zum Besonderen (particulare), sondern vielmehr von der Gesamtheit (universa) zum Einzelnen (singularia). Ein gleiches gelte von der Induktion in umgekehrter Weise, von den singula zu den universa.[1])

Endlich sind die Universalia nach Ansicht des Nizolius nicht notwendig bei der Prädikation des Höheren aus Niederem. Denn nicht reale Begriffe werden von Individuen prädiziert, sondern nur Namen. Wegen der Prädikation der genera aus ihren species und der species aus Individuen sei durchaus die Setzung von universalia nicht notwendig. In Sätzen wie homo est animal sei animal nicht vox oder genus oder species oder universale, sondern res vera, als wenn es hiesse: unus homo est unum animal. Denn es könne kein wahres genus von seiner species prädiziert werden „in recto casu". Dies gelte von allen appellativa simplicia, d. h. Kollektivnamen. Von diesem eigentümlichen, eigentlichen Gebrauch unterscheidet Nizolius den figürlichen, wenn z. B. der Plural steht für den Singular und zwar in obliquo casu, so: homo sive species hominis est in genere animalium. „Auch in diesem Falle ist animalium nicht universale, wie es die Dialektiker und Philosophaster in törichter und einfältiger Weise erdichten, sondern vox, da es prädiziert wird und zwar „in obliquo casu", was immer den voces eigen ist. Hier bedeutet animal als genus soviel wie omnia animalia oder omne genus animalium = multitudo omnium animalium singularium. Somit setzt Nizolius an die Stelle der logischen Prädikation teils eine „tautologische", eigentliche d. i. des Individuums von sich selbst, teils die uneigentliche, figürliche des genus vom individuum oder die Subsumtion unter eine Gesamtheit. Das genus ist ihm also ein Kollektivname und ein allgemeiner Begriff in dem Sinne, dass es eine Vielheit von Dingen unter sich begreift und zusammenfasst. Nizolius muss von seinem extremrealistischen Standpunkt aus auch

---

N. I. VII. 57.

jene Lehre der Dialektiker als falsch bezeichnen, nach der ein Satz wie: homo est animal Geltung für ewige Zeit hat, auch wenn es in der Welt keinen einzigen Menschen gäbe, weil man nämlich in ihrem Sinne bei den praedicata essentialia nicht fragt nach der existentia subjectorum.[1]) Gerade als wenn (meint Nizolius) jene praedicata nicht in den einzelnen Menschen existierten, sondern auf dem Mondball oder dort, wo die Platonischen Ideen ihren Sitz haben.

Auch die Singularia können im kollektiven Sinne d. h. figürlich gebraucht werden. Es stehen dann die Singularia synekdochisch für die Pluralia z. B. homo est animal = homines sive omnes homines sunt animalia. Dieses figürlichen Gebrauchs des Singularis an Stelle des Pluralis bedienten sich die ausgezeichnetsten Schriftsteller, besonders in Definitionen, Gesetzesbeschlüssen, Betitelung von Schriften und Anführung von Beispielen.[2])

Die Gattungen und Spezies werden, da sie in seinem Sinne Kollektivnamen sind, also Subsumtionen von Einzeldingen darstellen, unmöglich, falls ihnen alle singula, die sie unter sich begreifen, genommen werden. Das universale oder vielmehr das universum des Nizolius ist ein Sammelname wie exercitus, populus u. a., also ein kollektives, diskretes Ganze, im Unterschiede zu dem kontinuierlichen Ganzen wie corpus, domus. „Nomina hominis et animalis et cetera huiusmodi . . . nihil aliud est nisi multitudo ex individuis composita et totum quoddam discretum, ex nullis aliis nisi ex singularibus vere constans“.[3])

Den Vorgang der Subsumtion der Einzeldinge unter ein dieselben in ihrer Gesamtheit umfassendes Ganze — genus sive multitudo sive universum sive totum discretum —, diese Zusammenfassung, die „comprehensio vere philosophica et oratoria“, will Nizolius gesetzt wissen anstatt der barbarischen und falschen Abstraktion der Dialektiker, aus der die universalia hervorgehen sollen. Seine „comprehensio“ definiert Nizolius als „die Tätigkeit

---

1) N. IV. V. 329.
2) Siehe N. I. IV. 28 ff.
3) N. I. IV. 33. Aehnlich auch I. VII. 54.

oder Operation des Intellektes, vermöge deren der menschliche Verstand alle Einzeldinge ihrer eignen Gattung — singularia omnia sui cuiusque generis — ein für allemal zusammenfasst und auf den zusammengefassten dann weiter alle Wissenschaften, Künste, Schlüsse und die übrigen Argumente aufbaut". Die comprehensio ist, wie Nizolius behauptet, eben jenes, was die Griechen „τὸ καθόλου εἰπεῖν" und die Lateiner „in universum loqui" nennen.[1])

Die drei Abstraktionen der Peripatetiker, die physikalische, die mathematische und am meisten die metaphysische sind ganz und gar falsch, wie er näher ausführt im siebenten Kapitel seines dritten Buches. „Schon der Umstand, dass die Universalien falsch sind, beweist allein, dass auch jene Abstraktion falsch sein muss, oder es müsste eine falsche Folge (effectus falsus) aus einer wahren Ursache (causa vera) hervorgehen können.[2])

„Es gibt in der Welt nichts als Einzeldinge und Mengen solcher. Die Dinge aber, die die Dialektiker „per intellectum" von den Einzeldingen abstrahieren wollen, existieren nicht in natura rerum. Ueberhaupt ist das „abstrahere" der Dialektiker kein „separare res intellectas a materia", wie sie vorgeben, sondern ein „considerare unam rem sine alia" (d. i. das Subjekt ohne Qualität, die Qualität ohne Subjekt u. s. w.), und weiterhin ein „comprehendere per intelligentiam omnia generis considerati singularia simul et semel ita separata".[3]) Den grössten Grad von Falsch und Absurd erreicht ihm die metaphysische Abstraktion, die, weil sie am weitesten entfernt sei von den Einzeldingen und der Materie, auch am meisten abweiche von der Wahrheit. Das „ens in quantum ens", oder wie die Griechen es nennen, das „ὂν ᾗ ὄν", welches als das am meisten abstrakte von jedem materiellen Einzelding das wahre „Subjectum" der Metaphysik sein soll, bezeichnet Nizolius als Dichtung und leeren Traum und behauptet

---

1) N. III. VII. 256.
2) ibidem 259.
3) ibidem 260.

immer wieder [1]), dass „omne ens mundi" entweder „unum ens individuum et singulare" oder „una multitudo entium singularium et individuorum" sei und dass es ausser diesen beiden Modi des Seins keinen dritten gebe.

Nicht das „ens", sondern vielmehr die „res" ist für Nizolius der dem Umfang nach allgemeinste Begriff; denn letzterer umfasse nicht nur das Seiende, sondern auch Nichtseiendes.

Dokumentiert sich bereits in dem Verwerfen jeglicher Abstraktion und der Begriffe, die frei von Materie sind, ein rein sensualistischer Zug, so besonders in dem Leugnen eines Unterschiedes zwischen sensibler und intelligibler Materie. Es ist geradezu für Nizolius die sensible Materie zugleich intelligibel; denn „alles, was vom Sinne perzipiert wird, das wird auch vom Intellekte perzipiert, allerdings von letzterem in vollendeterem Masse".[2]) Der Verstand hat also mit den Sinnen dasselbe Objekt gemein, ausserdem aber noch die Fähigkeit, die Namen und die Eigentümlichkeiten der Dinge zu erfassen.

Damit ist als letzte Konsequenz die Aufhebung aller Demonstrationen, Definitionen und Wissenschaften gegeben, die — vor allem die Dialektik und Metaphysik — auf Grund der abstrahierten Universalien aufgebaut sind.

Nizolius behauptet [3]), dass eine demonstratio unter den Bedingungen, wie sie Aristoteles derselben zugrunde lege, nämlich „ex veris, primis, immediatis, prioribus et notioribus et causis conclusionis: et praeterea ex universalibus, necessariis, per se et secundum quod ipsum" sich weder bei Aristoteles selbst noch einem anderen finde. Vielmehr habe in so vielen Jahrhunderten seit Aristoteles bis jetzt niemand ausfindig machen können, „quodnam sit potissimae demonstrationis medium", noch auch, „quae et quales sint nonnullae particulae in eius definitione appositae". Ausserdem soll sich jede „demonstratio" auf etwas Bekanntes stützen; da dieses

1) N. III. VII. 262
2) N. III. VII. 258.
3) N. IV. III 318 ff.

aber die „universalia" sein sollen, die kraft seiner vorhergehenden Beweise falsch sind, so muss auch die demonstratio und weiterhin jede scientia demonstrativa falsch sein.

Nizolius erklärt die Dialektik als falsch, überflüssig, nicht notwendig, schädlich und verderblich. Sie sei daher aus der Zahl der Künste und Wissenschaften zu entfernen.[1]) „Mit Unrecht hat man sie neben Grammatik und Rhetorik als den dritten Teil der Logica Philosophia gelten lassen, und fälschlich hat Aristoteles derselben ebenso wie der Rhetorik alle Dinge der Welt subjiziert und beide somit ihrer Materie nach nicht von einander unterschieden."

Aehnlich der Dialektik sei auch die Metaphysik[2]) weder notwendig noch wahr, sondern teils falsch, teils unnütz, teils überflüssig und könne daher als solche ebenfalls keinen Platz haben unter den Künsten und Wissenschaften.

Wie Aristoteles behaupte, sei jenes allgemeinste und universalste „ens qua ens = τὸ ὄν ᾗ ὄν" proprium Metaphysicae subjectum. „Dieses ens muss entweder particulare oder universale sein. Als particuläres kann es nicht in Betracht kommen, da nach der Lehre der Peripatetiker über particularia keine Wissenschaft existieren kann; also bleibt übrig, dass es universal sein muss. Die universalia aber sind bewiesenermassen alle falsch. Also muss die Metaphysik, wenn ihr „subjectum" falsch, auch selbst falsch sein. Wenn daher ihr eigenes „subjectum" falsch ist, so kann sie sicherlich nicht die Prinzipien und „subjecta" der übrigen Wissenschaften befestigen und beweisen, zumal sie selbst keine Syllogismen, keine Induktionen, keine „modi argumentandi" besitzt, sondern diese vielmehr der Dialektik oder Rhetorik entleihen muss — kurz, sie kann auch keine „scientia generalis", keine Allgemeinwissenschaft sein."[3])

Leibniz lässt sich gegenüber diesen folgenschweren Angriffen des Nizolius auf Aristoteles eine eingehende Erörterung und Verteidigung der Aristotelischen Lehren ange-

1) Siehe N. III. V. 223 ff.
2) N. III. VI. 245 ff.
3) N. III. VI. 251.

legen sein. Er behauptet zunächst, dass Aristoteles jenen abgeschmackten und für den Intellekt unerträglichen Dogmata, die ihm die allgemeine Unkenntnis der früheren Zeit zuschrieb, fern stehe.[1]) Er habe durchaus nichts gewusst von den sogenannten „realitates formalitatum", sondern nur allgemeinste Begriffe (notiones generalissimas) überliefert. Aristoteles habe keine „universalia realia" angenommen, geschweige gesetzt, wie sie ihm Nizolius vorwerfe; denn es finde sich von diesen bei ihm keine Spur „nisi in singularibus, mente et vocibus".

Zwar bekennt sich auch Leibniz als Nominalist; aber er vertritt nicht den exzessiven, mit Sensualismus endigenden Nominalismus des Nizolius. Vielmehr trägt der Leibnizsche Nominalismus einen gemässigten, „durchgeistigten" Charakter zur Schau. Leibniz gibt zu, dass die Universalien nur Namen und keine Realitäten seien, und dass nichts wahrer sei als die Behauptung der Nominalisten, alles lasse sich in der Natur erklären, auch wenn man sich der Universalien und realen Formalitäten enthalte.[2]) Aber auch nur in dieser Beziehung — nämlich in der Naturphilosophie — huldigt Leibniz dem Nominalismus, nicht aber in der Erkenntnistheorie. Er vindizirt den Allgemeinbegriffen nicht nur einen selbständigen Inhalt, sondern betrachtet dieselben auch als apriorisches Besitztum des Geistes und setzt sich in bewussten Gegensatz zu dem zeitgenössischen Sensualisten Locke.[3])

Seinem metaphysischen Prinzip gemäss, dass in Wirklichkeit nur Einzelnes existiere, musste der Nominalismus bei Nizolius einseitig zu Ende geführt, zum reinen Sensualismus werden. Auch bei Leibniz kann man in seinen Jugendjahren eine Hinneigung zur sensualistischen Erkenntnistheorie bemerken; er zieht jedoch nicht wie sein Vorgänger aus der Renaissance die letzten Konsequenzen. Vielmehr wird bei ihm der Sensualismus durch die stark rationalistischen Tendenzen seiner Metaphysik und Logik fortwährend in Schach gehalten.[4])

---

1) G. IV. 155.
2) G. IV. 158.
3) Vergl. Guhr. Einl. zur Diss. De. princ. indiv. 49.
4) Kab. 38 ff.

Ausdrücklich erklärt sich auch Leibniz gegen den Ultranominalismus des Hobbes in der Vorrede zur Nizoliusausgabe.[1]) „Nicht zufrieden mit den Nominalisten die Universalien auf Namen zurückzuführen, behaupte dieser sogar, dass die Wahrheit selbst der Dinge im Namen bestehe, ja, dass sie von menschlicher Willkür abhänge, da die Wahrheit von den Definitionen der Begriffe, diese Definitionen aber vom menschlichen Willen abhängig seien. Aber diese Ansicht kann nicht zu Recht bestehen. Wie in der Arithmetik, so bleiben auch in anderen Wissenschaften die Wahrheiten, auch wenn sich ihre Zeichen ändern, und es hat gar nichts auf sich, ob „man das dekadische oder ein anderes Zahlensystem anwendet."[2]) Leibniz lehnt also den Nominalismus ab, sofern er in den „Abstracta" und „Universalia" ein rein willkürliches Zeichensystem erblickt und ihnen alle objektive Realität abspricht. Die Abstrakta und Universalia haben ihren Realgrund in den einzelnen Dingen, sie haben nur keine von diesen abgesonderte Existenz, es sei denn im Verstande Gottes.

Er betont Nizolius gegenüber wörtlich seine gegensätzliche Stellungnahme innerhalb des Universalienproblems: „In diesem Punkte muss man daher vom Autor (d. i. Nizolius) abweichender Meinung sein und durchaus behaupten, dass es „Nomina Universalia" gibt"[3]) u. s. w.; ähnlich an anderer Stelle: „Man darf endlich nicht einen schweren Irrtum des Nizolius bezüglich der Universalien in Abrede stellen."[4])

„Nizolius irrt, wenn er an Stelle des universale sein universum sive multitudo singularium sive totum discretum gesetzt wissen will und wenn er behauptet, über dieses totum collectivum als Gesamtheit der Einzeldinge allein sei eine Wissenschaft möglich, da nur die Einzeldinge wirklich in rerum natura vorhanden seien und, wenn auch einzeln genommen, unbegrenzt und vergänglich, jedoch in ihrer

---

1) Gerh. IV. 158 } Vergl. auch Kab. 41 f.
2) „ ibidem }
3) N. I. IX. 77.
4) G. IV. 160.

Gesamtheit — universe accepta — nicht so unendlich, dass sie sich nicht leicht erkennen und verstehen liessen, und ausserdem ewig seien „per continuam successionem et perpetuam quasi regenerationem singularium". Mit dieser Erklärung kommt Nizolius bei Leibniz nicht fort. „Denn wenn die Zahl der Einzeldinge", so entgegnet Leibniz[1]), „unbegrenzt ist, so können letztere folglich nicht simul ac semel genommen werden. Denn ein Ganzes ist unendlich, dessen Teile unendlich sind. Wenn daher die Wissenschaft sich befassen muss mit einem universum genus, letzteres aber als totum collectum alle Einzeldinge darstellen soll, so muss diese Wissenschaft, da alle Einzeldinge in ihrer Gesamtheit unbegrenzt oder wenigstens unbestimmt sind, sich befassen mit einer res infinita aut indefinita, also mit einem unfassbaren Gegenstand (res incomprehensibilis)". Damit ist für Leibniz eine Wissenschaft nach den Prinzipien des Nizolius unmöglich.

Wenn daher z. B. die Wahrheit des Satzes $3 \times 3 = 9$ von der „collectio omnium singularium seu inductio" abhängig wäre, so würde man dies nie sicher wissen können, bevor alle singularia erforscht sind, was ins Unendliche geht. Also kann es entweder keine bestimmte Wissenschaft geben, oder aber es muss falsch sein, dass die universalia und weiterhin die Wissenschaften sich gründen auf eine Sammlung von Einzeldingen d. i. auf Induktion.

Was ferner die Ewigkeit der Einzeldinge „per successionem" anbelangt, so hört, bemerkt Leibniz, diese successio auf beim Untergang der Welt. Trotzdem aber lasse sich, selbst wenn die Menschen sich nicht erneuerten, selbst wenn das ganze Menschengeschlecht verschwände, vieles wahr über das Menschengeschlecht aussagen, z. B. bliebe wahr der allgemeine Satz: Wenn es einen Menschen gibt (auch wenn keiner existiert), so muss er ein Sinnenwesen sein.[2]) Aehnlich würde, auch wenn alle Elephanten getötet würden, doch Geltung haben der Satz: Si quis est Elephas (sive sit sive

1) Siehe N. I. VII. 49 ff.

2) N. I. VII. 49.

non sit), ille est animal.[1]) Denn die Bedingung setzt nichts. Daher fragt es sich hinsichtlich der Wahrheit dieses Satzes nicht, dass irgend ein Mensch oder Elephant existiere, sondern dass, wenn er existiere, er notwendigerweise auch ein Sinnenwesen ist.[2])

Die Wissenschaft handelt also nach Leibniz nicht nur „de existentibus", sondern auch „de possibilibus". Sie fragt nicht, ob ein Dreieck unter den Dingen existiert, sondern nach dem, was daraus folgt, wieviel Winkel es hat, wenn es existiert. Die Wissenschaft befasst sich daher nicht nur mit „universalia realia", sondern mit allen „singularia", auch den „possibilia".[3])

Das „universale" sei infolgedessen auch nicht, wie Nizolius annimmt, ein totum discretum collectivum, sondern ein totum distributivum. Leibniz behauptet: „Es gibt neben den zwei Arten der Ganzen, dem kontinuierlichen und dem diskreten, die Nizolius unterscheidet, noch ein drittes, ein disjunktives oder distributives". Es muss daher einerseits heissen: animal est aut homo aut brutum, nicht et homo et brutum, ebenso: omnia animalia sunt aut homines aut bruta. Andererseits aber muss man sagen: Multitudo omnium animalium est et homines et bruta. Etwas anderes ist „omnia animalia", etwas anderes „multitudo omnium animalium". Das eine ist genus, das andere totum; dieses ein „totum distributivum", jenes ein „totum collectivum".

Also folgt aus dem Satze: omnes homines sunt animalia nicht, wie Nizolius annimmt, dass das Universale ein kollektives, sondern, dass es ein distributives sein muss." Das „omnes homines" hat nämlich distributiven Sinn, d. h. nimmt man diesen (Titius) oder jenen (Cajus) Menschen, so wird man finden, dass er ein Sinnenwesen ist (esse animal seu sentire).[4]) Die kollektive Auffassung des Nizolius würde

---

1) N. I. IV. 24.
2) N. IV. V. 330.
3) N. III. I. 193.
4) G. IV. 160.

vielmehr eine Ungereimtheit nach sich ziehen. Würde man nämlich in dem Satz: „omnis homo est animal“ oder „omnes homines sunt animalia“ statt „omnes homines“ das für Nizolius ihm gleiche „totum genus humanum“ setzen, so würde sich folgender absurde Satz ergeben: totum genus humanum est animal, desgleichen, wenn man „animal“ als „genus“ gegenüber „homo“ als „species“ in kollektivem Sinne annimmt, wie es Nizolius tut, also gleich „omnia animalia simul sumta“ und dieses einsetzte, der ebenso ungereimte Satz: Homo est omnia animalia simul sumta. Vielmehr hat der Satz distributiven Sinn und bedeutet soviel wie: omnis homo est quoddam animal seu aliquod ex universo genere animalium. Ebenso ist der Satz: Socrates est homo, in dem „homo“ genus ist, nicht gleich: Socrates est omnis homo — kollektiv — sondern gleich: Socrates est quidam homo — partikulär. Es kann dann daher überhaupt nie ein „universale“, sondern immer nur ein „particulare“ vom Niederen (de inferioribus) prädiziert werden.[1])“

Mit schlagenden Gründen hat hier Leibniz gegenüber dem Ultranominalismus des Nizolius bewiesen, dass die allgemeinen und notwendigen Urteile, die demonstrativen Wahrheiten keine Kollektivurteile sind, dass es sich in ihnen nicht um eine Summation von Subjekten der Aussage handelt, und dass ebenso die abstrakten Begriffe nicht Begriffe von kollektiven Ganzen sind, sondern dass sie das Einzelne und Besondere unter sich befassen und distributiv sind.[2])

Nizolius setzt, um zu seinem „universum“ zu kommen, die Tätigkeit der „comprehensio“ aller Einzeldinge zu einem Ganzen, im Gegensatz zu seinen Gegnern, die zu ihrem „universale“ gelangen durch die Abstraktion von der Materie zum Allgemeinen.[3]) Weil die „universalia“, das Ergebnis der Abstraktion, falsch sind, muss für Nizolius auch letztere falsch sein. Nach seiner „komprehensiven“ Abstraktion sind daher die „res naturales“ nicht weniger abstrakt und lassen

1) N. I. IV. 25.
2) Gerh. IV. 160. Dazu vergl. auch Kab. 33 ff.
3) N. III. VII. 255 ff.

sich nicht weniger ohne Materie definieren als die „res mathematicae“ z. B. candor est color contrarius nigritiei. Aber Leibniz bemerkt, diese Definition sei nichtig; denn ebenso könnte man definieren: nigrities est color contrarius candori, und so würde ein Zirkel entstehen.[1])

Wenn Nizolius ferner erklärt, die mathematischen Dinge (curvus) unterschieden sich von den realen (simus) nur dadurch, dass letztere ein bestimmtes „subjectum“ haben, während das bei ersteren nicht der Fall sei, so ist das nach Ansicht Leibnizens ganz genau auch die Meinung der Scholastiker, nur dass sie es weniger treffend ausdrücken. Man könne also z. B. ein „spatium curvum“ durchaus denken, auch wenn man alle Körper aufhebt, nicht aber unter der letzten Voraussetzung einen schwarzen Gegenstand.

Der Irrtum des Nizolius betreffs seiner falschen Universalia ist, wie Leibniz ausdrücklich hervorhebt[2]), kein leichter; denn er hat noch etwas Bedeutendes im Gefolge. „Wenn die „universalia“ nichts anderes sind als „collectiones singularium“, so folgt, dass es kein demonstratives Wissen, sondern nur ein Wissen durch Induktion gibt. Auf diese Weise werden alle Wissenschaften von Grund aus aufgehoben. Durch Induktion nämlich lassen sich nie vollkommen allgemeine Sätze aufstellen, da man nie sicher ist, alle Individuen untersucht zu haben, und daher diese Art Allgemeinheit, weil sie sich auf die jeweilige Erfahrung beschränkt, mit der Möglichkeit zu rechnen hat, dass die unzähligen Dinge, die man nicht erfahren hat, sich anders verhalten können. Es ist nicht einmal eine „certitudo moralis vel practica“ durch Induktion allein erreichbar, sondern nur in Verbindung mit folgenden allgemeinen Sätzen, die ihrerseits nicht auf Induktion, sondern auf einer „allgemeinen Idee oder der Definition der Begriffe“ beruhen.[3]) Dieser „propositiones universales“ oder „adminicula“, wie Leibniz sie auch nennt, gibt es drei.

1. Ist die Ursache in allen Fällen ein und dieselbe oder eine ähnliche, so ist auch die Wirkung in allen Fällen

1) Vergl. Batistella 67.

2) G. IV. 160.

3) G. IV. 161 „idea universalis seu definitio terminorum“.

dieselbe oder ähnlich. 2. Was man als nicht vorhanden empfindet, nimmt man auch nicht als vorhanden an. 3. Was man als nicht vorhanden annimmt, gilt auch in praxi gleich Null.[1])

Damit ist dargetan, dass die Kausalurteile und -Schlüsse aus der Erfahrung nur möglich sind unter Zuhilfenahme von letzten allgemeinen und notwendigen Sätzen, mag man diese nun als Axiome oder Postulate der Erfahrung oder sonstwie bezeichnen.[2])

„Eine vollständige Gewissheit darf man jedoch von der Induktion auch unter Zuhilfenahme von Allgemeinsätzen, welche auch immer es sein mögen, nicht erwarten, und den Satz: Das Ganze ist grösser als sein Teil, wird man durch Induktion allein nie vollständig erkennen.“

Die induktiven Sätze aber können weder als Einzel- noch als Allgemeinurteile an und für sich irgendwelche Gewissheit besitzen, nicht einmal moralische, geschweige denn absolute. Denn 1. besteht Gewissheit in der Klarheit der Wahrheit, diese Klarheit aber darin, dass die Bedeutung der Worte vollständig bekannt ist, was nur dann möglich ist, wenn sie durch Definition genau fixiert ist. Induktive Sätze sollen sich aber nicht in Definitionen auflösen lassen; 2. aber können wir, wie gesagt, bei allgemeinen Induktionssätzen, welche nach Leibniz blosse Kollektivsätze sind, niemals wissen, ob wir alle Fälle betrachtet haben.[3])

Ferner kann man, so behauptet Leibniz, durchaus nicht zugeben, dass Nizolius die „demonstratio“[4]), wie sie Aristoteles dargestellt hat, aus der Wissenschaft verbannt und letzteres mit unrichtigen Argumenten, nämlich besonders, weil sich die „universalia“ nicht „in rerum natura“ fänden und ferner die Interpreten bis jetzt trotz grosser Bemühung

---

1) ibidem. 1. Si eadem vel per omnia similis est causa, idem vel per omnia similis est effectus. 2. Existentia rei, quae non sentitur, non praesumitur. 3. Quidquid non praesumitur, in praxi habendum est pro nullo, antequam probetur.“

2) Kab. 35.

3) G. IV. 139 u. 161. Dazu vergl. Kab. 34 f.

4) G. IV. 159.

vergebens nach dem Beispiel einer solchen Demonstratio gesucht hätten. Was die erste Behauptung angeht, so behauptet Leibniz, es genüge „ad demonstrandum“, dass die „Nomina“ universalia sind. Betreffs des letzten Punktes aber ist Leibniz der gegenteiligen Ansicht, dass man hier und dort in den Aristotelischen Schriften, ja selbst bei Nizolius, genauen und vollständigen Beweisen begegne. Wenn Nizolius ferner behauptet, dass man in einem Zeitraum von ungefähr 2000 Jahren nicht habe herausbringen können, welches das „medium potissimae demonstrationis“ und welches und wie beschaffen seien „nonnullae particulae in eius definitione appositae“, so entgegnet Leibniz hierauf, dass die Natur der Demonstratio zur Genüge erklärt hätten Viottus, Cornelius Martini, Joach. Jungius und Joh. a Felden, vollends alle Mathematiker.[1]) Nichts sei wahrer und vorzüglicher erkannt als gerade sie. Leibniz gibt betreffs der Frage nach dem „medium“ der Erklärung des Thomas von Aquino Recht, der als „medium“ annimmt „utramque definitionen tam subjecti quam praedicati“. Schliesslich bringt auch Leibniz ein Beispiel einer „perfectissima demonstratio“: „Jeder Körper ist im Raume. Alles, was im Raum befindlich, kann in einem anderen Raum sein (weil es für jeden Raum einen anderen aequale se simile spatium gibt); alles, was in einem anderen Raume sein kann, kann seinen Raum ändern. Was seinen Raum zu ändern vermag, ist beweglich. Also ist jeder Körper beweglich.“

Die Verwerfung der Dialektik und der Metaphysik, zu der Nizolius auf Grund der Verneinung der Universalien gelangte, ist nach Leibniz' Ansicht einer der grössten Irrtümer des italienischen Philosophen; denn auch die Nominalisten haben an ihnen, indem sie sich auf dieselben Prinzipien stützten, festgehalten.[2])

Wenn Nizolius behauptet, dass, wenn die Universalien falsch seien, hiermit auch die Dialektik falle, so bezeichnet Leibniz das als nicht richtig.[3]) Denn nicht weniger hätten

---

1) N. IV. III. 321. Siehe auch G. IV. 155.
2) G. IV. 159.
3) N. I. VII. 47.

die Nominalisten als andere sich der aristotelischen Dialektik bedient und das mit Recht. „Denn wenn unter den Bezeichnungen nur die wahr sind, die gewöhnlich den Dingen beigelegt werden, so steht alles gut, wenn wir jene Namen zur Erklärung der Dinge verwenden."

Wenn ferner Aristoteles der Dialektik dasselbe subjectum unterlegt wie der Rhetorik, nämlich „omnes res mundi", so gibt ihm Leibniz im Gegensatz zu Nizolius Recht. Denn das subjectum der Dialektik sei die „cogitatio", der Rhetorik der „sermo omnium rerum".[1]) Da mithin alle Dinge unter dem Gesichtspunkte des Denkens wie der Rede gefasst werden könnten, so ergebe sich, dass — wie Aristoteles richtig behaupte — sowohl die Dialektik wie die Rhetorik sich mit allen Dingen befasse.

Was die Metaphysik angeht, so behauptet Leibniz[2]), es könne doch niemand leugnen, dass es „quaedam praecepta pietatis naturalis seu scientiae de summa rerum, id est Metaphysicae" gebe. Wenn Nizolius die Metaphysik deswegen als besonders falsch bezeichnet, weil ihr Gegenstand das „universale universalissimum" d. i. das „ens qua ens" (τὸ ὂν ᾗ ὄν) als nicht existierend falsch sei, so ist diese „disputatio" für Leibniz töricht. „Denn es ist dasselbe, zu sagen mit den Scholastikern, das Subjekt der Metaphysik sei das „ens in quantum ens", oder mit Nizolius, das „genus rerum qua res sunt".

Nizolius habe auch Unrecht, wenn er die Erklärung der „praedicata generalissima et universalissima" (ens, unum, aliquid, verum, bonum, actus, potentia u. s. w.) als „nomina vel vocabula" der Grammatik und den Lexikographen, nicht aber der Metaphysik zuweist, da nur die Grammatik die Aufgabe habe, „omnes voces contemplari". Leibniz bestreitet, dass letzteres, nämlich die Behandlung der Worte, die Aufgabe der Grammatik sei, vielmehr befasse dieselbe sich damit, „communia de vocibus tradere". Jedem einzelnen Wissenszweig sei es eigen, die Ausdrücke zu geben und zu

1) N. III. V. 223.
2) G. IV. 159.

erklären (tradere voces et explicare), mit denen er sein subjectum und dessen Teile, species und affectiones, bezeichnen will. Die Lexika aber seien nichts weiter als Exzerpte aus verschiedenen Wissenschaften alphabetisch geordnet.

„Wenn endlich Nizolius behauptet, die Metaphysik besitze keine Syllogismen, Induktionen und Modi „argumentandi“[1]), sondern müsste diese alle entweder der Dialektik oder der Rhetorik entleihen, so könnte man mit demselben Rechte sagen, dass auch die Physik nichts beweise, die ja ebenfalls ihre Argumente den Dialektikern und Rhetorikern entlehnt“. Mit all seinen Angriffen bringt Nizolius, wie Leibniz sagt, nichts vor, was die Prinzipien der Dialektik und Metaphysik erschüttern könnte.

Nizolius teilt[2]) die ganze „encyclopaedia“ mit Ausschluss der Metaphysik und Dialektik in zwei grosse Hälften, die „pars philosophica“ und „p. oratoria“, sive „sapientia et eloquentia“, die beide ein und dieselbe „facultas“ aus Sachen und Worten gleichsam wie aus Körper und Seele bestehend ausmachen.

Die Philosophie teilt er wiederum in die „philosophia naturalis“ oder Physica und die „philosophia civilis sive Politica“. Die Oratoria lässt er ungeteilt, und kommt somit im Prinzip auf die Dreiteilung der Alten in Physik, Ethik und Logik zurück, nur dass er statt der Ethik die Politik, die die Ethik als Teil unter sich fasse, und an Stelle der griechischen „Logice“ die nach seiner Ansicht entsprechende lateinische Bezeichnung „Oratoria“ setzt (Logice nicht von λογίζειν, sondern von λόγος; daher oratoria !). Diese drei Teile zerfallen nun wieder — die Physik in die Theologie(!), Meteorologie, Geographie, Physiologie u. s. w.; die Politik in die Ethik, spezielle Politik, Oekonomik, Jus civile u. s. w.; die Logik (Oratoria) in Grammatik, Rhetorik, Poetik, Historik u. s. w.[3])

Hierauf hat Leibniz zu sagen, dass ein Festhalten an der Drieteilung nicht hindere, die Teile derselben genauer

1) N. III. V. 251.
2) N. III. III. 204 ff.
3) N. a. a. O. 216.

zu scheiden und der Dialektik getrennt von der Rhetorik, wie es auch für die Grammatik gelte, ebenso der Metaphysica seu Theologia getrennt von der Physik, wie auch für die Mathematik, eine Stelle anzuweisen.[1]) Allerdings ist Leibniz mit Nizolius darin eins, dass, wie die Meinung derer nicht gebilligt werden dürfe, die die „Oratoria“ von der Rhetorik trennen und jener die Lehren über die Erregung der Affekte, dieser diejenigen über die Feinheit der Ausdrucksweise zuschreiben wollen, so man umgekehrt denen beistimmen müsse, die zugleich die Lehre des Denkens und der Redeweise (praecepta cogitandi et genus dicendi) als Teile der Logik angesehen wissen wollen, da ja ein jeder Akt des Denkens und Wollens mit Worten verknüpft und in ebendenselben Regeln zugleich die Art und Weise, den Affekt zu erregen, als auch die Gedanken zu regieren und die Vorschriften, hierzu die passenden Worte zu wählen, enthalten seien.[2]) Nizolius fordere daher mit Recht in der Behandlung der Logik eine „exacta ratio dicendi“.

Leibniz glaubt nach genauer Erwägung folgende schöne Harmonie der Wissenschaften erkannt zu haben[3]), indem ihm die Theologie oder Metaphysik handelt de rerum Efficiente nempe Mente, die Ethik de rerum Fine nempe Bono (die Philosophia Moralis seu Practica seu Civilis ist ihm ein und dieselbe Wissenschaft), die Mathematik (und zwar die reine, die übrige ist ein Teil der Physik) de rerum Forma nempe Figura, die Physik de rerum Materia et Motu.

Nizolius behauptet, wenn die Universalien zugestandenermassen richtig wären, so könnte es nur eines geben, nämlich das genus[4]); von den übrigen vier sei die species gar kein Universale, da es „ut species“ eben immer „sursum“ zum genus emporblicke, niemals aber „deorsum ad aliqua sibi subjecta“. Ferner sei die differentia nichts anderes

---

1) G. IV. 150.
2) Vergl. pg. 37 dieser Abhandlung.
3) G. a. a. O.
4) N. I. IX. 76 ff.

als ein genus differens, das proprium ein genus proprium, das accidens ein genus accidens d. h. die drei letzten Universalien liessen sich auf das genus zurückführen. Denn im allgemeinen Sprachgebrauch sei es richtiger zu sagen „homo est in genere rationalium mortalium“ als „in differentia rationalium et in differentia mortalium“.

Leibniz ist gegenteiliger Ansicht.[1]) Er hält es für nicht richtig, zu sagen: „homines in genere rationalium mortalium contineri“, weil das genus hominum und das genus rationalium mortalium einen gleich weiten Umfang haben. Das genus humanum könne daher keine species sein zum genus rationalium mortalium. Es müssen ferner nach Leibnizens Ansicht durchaus Nomina universalia angenommen werden. „Das Universale ist entweder Subjekt und heisst als solches species, oder aber Prädikat. Letzteres ist entweder notwendig oder zufällig. Das notwendige Prädikat ist entweder species „Totius“ und heisst genus, oder ihm äqual und heisst differentia, oder aber enger und heisst proprium. Das zufällige nennt sich accidens.“ Im engeren und eigentlichen Sinne unterscheidet Leibniz allerdings nur zwei Universalia, nämlich genus und species.[2]) Die übrigen drei, die Adjektiva seien, seien praedicabilia, keine „universalia“. Nicht das Rationale ist ein Universale, sondern nur das „Ens rationale“.

Unter seinem „genus“ versteht Nizolius aber, wie früher dargelegt, als einer multitudo singularium ein „nomen appellativum collectivum sive comprehensivum“[3]) und „totum discretum ex omnibus suis speciebus tam individuis quam dividuis compositum“.[4]) Dieses genus, eine Gesamtheit von Einzeldingen, über das sich, wie Nizolius lehrt, allein Wissenschaften aufstellen lassen, hat immerwährenden Bestand. Das genus rosarum existiert immer, ist gewesen und wird sein, auch wenn es „in praesentia“ keine Rosen geben sollte. Für Leibniz ist dieses genus rosarum, das gleich der multitudo rosarum

1) N. I. IX. 77.
2) N. I. VI. 44.
3) N. II. I. 97.
4) ibidem 94.

praeteritarum, praesentium, et futurarum omnium simul sumtarum sein soll, gar nicht denkbar, da es nicht existiere; denn unmöglich könnten „praeterita et futura simul sumta“[1]) existieren.

Bezüglich des Verhältnisses von genus und species bekämpft Nizolius die Ansicht des Aristoteles, dass ein genus und dessen species immer derselben Kategorie angehören müssen.[2]) Er glaubt diese Behauptung des Aristoteles einschränken zu sollen auf das genus essentiale, nicht aber treffe sie zu beim „genus accidentale et extraneum“. Hier könne die Sache einer Kategorie genus der Sache einer anderen Kategorie sein, und man könne z. B. richtig sagen: cygnum esse in genere alborum.

Hierzu bemerkt Leibniz: „Konkreta, nicht Abstrakta verschiedener Kategorien, können sich gegenseitig genus sein. Die concreta qualitatum (albus) gehören aber nicht zu den Kategorien der Qualitäten, sondern der Substanzen. Denn was ist doctum anderes als eine docta substantia! Einige jedoch sind auszunehmen (wie bonum), die auch richtig in concreto de accidentibus abstractis ausgesagt werden können, z. B. virtus est bona, nicht virtus est bonitas. Ausserdem verhalten sich die „relationes“ zu den „qualitates“ wie die „modi“ zu den „substantiae“. Daher heisst es richtig: „virtus est similis scientiae, nicht similitudo.“

Ebenso erklärt Nizolius die Ansicht des Aristoteles, dass alle genera „essentialia et inseparabilia a suis speciebus“ seien, für falsch und nichtig, da auch dies wiederum nur gelte für die „genera essentialia“, wie z. B. das genus animalium gegenüber homines. Dagegen träfe diese Notwendigkeit nicht zu bei den genera accidentalia et extrinseca. Obgleich das Wasser, wenn es warm sei, zum „genus calidorum“ gehöre, so könne man doch das „calidum“ (genus accidentale) vom Wasser (species) trennen und letzteres in den gegenteiligen Zustand des „frigidum“ verändern, so dass dieses „frigidum“ nunmehr genus des Wassers werde.

---

1) N. II. I. 111.
2) N. IV. I. 291.

Leibniz ist der Ansicht, dass es sogar nach den Nizolianischen Prinzipien wahr bliebe, dass das genus von seinen species nicht trennbar ist. „Denn species von calidum ist nicht aqua, sondern aqua calida. Nunmehr würde, wenngleich „calidum esse“ sich trennen lässt, der Satz, dass „calida“ aqua auch nicht warm sein könnte, zu einem Widerspruch führen“.[1])

Nizolius behauptet, dass die species kein Universale sein könne, indem sie kein subjectum habe, sondern immer selbst subjectum eines genus sei. Es verhalte sich die species zum genus wie pars zum totum, jedoch nicht dem totum continuum, sondern dem totum discretum; also könne man sagen, species ist gleich pars totius discreti. Diejenigen species, die nicht weiter teilbar sind, wie Socrates, nennt Nizolius „species specialissimae et indivisibiles“.

Leibniz bezeichnet die Gleichsetzung der species mit pars totius discreti als falsch, indem er bemerkt, ein Soldat könne doch gewiss nicht species des Heeres genannt werden.[2])

Bezüglich des proprium bekämpft Nizolius die Ansicht des Aristoteles, wenn derselbe lehre, dass das proprium immer bekannter sein müsse, als der Gegenstand, dem es zukommt, während doch im Gegenteil nur ein „mente captus“ behaupten könne, dass z. B. das „gannire“ bekannter sei als „vulpus“ und „hinnire“ bekannter als „equus“.

Auch hier gibt Leibniz[3]) dem Aristoteles Recht. „Immer sind die „propria“ Merkmale von Dingen und müssen als solche bekannter sein als die Dinge. Wer einen Fuchs und einen Hund zugleich sieht, unterscheidet diesen von jenem durch die Eigentümlichkeit der Figur; wer beide zugleich hört, unterscheidet sie durch den Unterschied des „gannitus“. Auch bei jeglichem anderen Unterschiede durch propria vel differentiae sind in jedem Falle die propria bekannter.“

In betreff der propria behauptet Nizolius ferner, dass nur durch solche „ex authoritate Ciceronis et Quintiliani“

---

1) N. IV. I. 289.
2) N. II. II. 116.
3) N. IV. I. 299.

die Definiiton konstituiert würde, nicht aber, wie die Dialektiker glaubten, durch differentiae; vielmehr würde sie durch letztere aufgelöst.

Leibniz bezeichnet diese Ausführungen des Nizolius als einen Kampf um Worte und Haarspalterei (Vitilitigatio)[1] Denn was für die species das proprium sei, dasselbe werde als „differentia" gegenüber dem genus verstanden. Es sei also ein und dasselbe, zu sagen, die species wird definiert „per genus et proprium suum", oder sie wird definiert „per genus et differentiam generis".

Im Anschluss hieran befasst sich Nizolius eingehender mit der Definition. Wie jedes „problema de proprio, de differentia, de accidente", so ist ihm auch das „problema de definitione" nichts anderes als ein „problema de genere", weil das genus untrennbar mit ihm verknüpft sei. In dem Satze: homo est animal rationale mortale ist ihm das „animal rationale mortale" mehr ein genus als eine definitio, da man viel eigentlicher sage: hominem esse in „genere" als in „definitione" animalium rationalium mortalium. Daher habe Aristoteles mit Unrecht genus von differentia, proprium, accidens und definitio getrennt, obwohl doch letztere gleichsam species generis seien

Leibniz erwidert hierauf, dass, wenn auch fast jedes praedicatum ein genus sei, so dennoch nicht ein genus, das sein subjectum gleichsam als species enthalte.

Genau wie die Wissenschaften und Künste, so dürfen sich nach Nizolianischer Ansicht auch die Definitionen nur mit den Einzeldingen befassen aus den früher dargelegten Gründen. Also gehören die Definitionen im eigentlichen Sinne zu den res, nicht zu den nomina und voces. „Die wahre „essentia", die durch die Definitionen zu erklären ist, liegt nämlich nicht in den Worten des Mundes oder in den Begriffen des Verstandes, sondern ausserhalb des Bereiches derselben in den Dingen selbst".[2]

Leibniz ist anderer Ansicht und behauptet: „Die Definition ist nichts anderes als eine „accurata nominis expli-

1) N. II. V. 148.
2) N. II. I. 96.

catio“ oder, wie er an anderer Stelle[1]) sagt, „definitio nihil aliud est quam significatio verbis expressa seu brevius significatio significata“. Damit ist die Definition für Leibniz nichts anderes als Worterklärung; demnach wäre alle Definition Nominaldefinition, wie sie dies und nur dies auch wirklich im eigentlich logischen Sinne ist. Leibniz unterscheidet aber von dieser Nominaldefinition im logischen Sinne die Realdefinition in der Metaphysik, die stets Kausaldefinition sein muss.[2])

Auch könne man nicht, wie Nizolius dies tue, von einer falschen Definition sprechen[3]), vielmehr nur von einer „definitio inepta aut mala“; denn auch der wahrste Satz sei, wenn er nicht umkehrbar ist, noch keine Definition.

Recht aber gibt Leibniz dem Nizolius, wenn er die Lehre des Galenus, dass die Definition „essentiam totius rei definitae“ erklären müsse, bestreitet und behauptet, dass diese „essentialis“ definitio weniger eine Definition als eine „explicatio et enumeratio quaedam omnium causarum et qualitatum rei“ sei und als solche viel Ueberflüssiges enthalte. Es genüge für die Definition eines zu definierenden Dinges, wenn letzteres zuerst in sein genus commune und dann in sein genus proprium ac privatum gesetzt werde. Beispiele von definitiones perfectae, die in dieser Weise ex genere communi et genere proprio hervorgehen, fänden sich in der Mathematik, z. B. „das Dreieck ist eine Figur mit drei Winkeln, die gleich zwei Rechten sind“. Hierin sei figura das genus commune, habere tres angulos aequales tribus rectis das genus proprium.

Diese Definition einschränkend, behauptet Leibniz[4]): „So würde kein Mathematiker das Dreieck definieren. Es genügt zu sagen, das Dreieck ist eine Figur von drei Winkeln, woraus man ohne weiteres schliesst, dass dieselben, da sie das Dreieck schliessen, gleich zwei Rechten sind“.

Als vollendete Definition der Künste und Wissenschaften gibt Nizolius folgende: scientia est cognitio rei vel rerum

---

1) G. IV. 140.
2) Vergl. Kab. 31 ff.
3) N. II. V. 152.
4) ibidem 149.

scitu dignarum, cognitu difficilium et vulgo ignotarum, worin cognitio genus, die übrigen Teile propria seien.

Auch diese Definition schränkt Leibniz ein[1]), indem er das letzte proprium für überflüssig erklärt; denn was schwierig zu erkennen sei, das sei im gewöhnlichen auch unbekannt.

β) Die Prädikamente.

Nizolius nimmt ferner mit den Prädikamenten[2]) (Kategorien) eine Umänderung vor. Aristoteles nahm deren bekanntlich 10 an: Substanz, Quantität, Qualität, Tun, Leiden, Lage, Haben, Wo, Wann und Relation. Nizolius statuiert zunächst eine Zweiteilung. Sein genus generalissimum, d. i. das genus rerum, zerfällt in zwei species oder Formen, in Substanzen und Qualitäten. Letztere unterscheidet er als genus und species. Die qualitas generalis umfasst neun species oder accidentia und zwar 1. die qualitas ut species, 2. quantitas, 3. actio, 4. passio, 5. causa, 6. locus, 7. tempus, 8. situs, 9. habere.

Leibniz bemerkt zu diesem Qualitätenunterschied des Nizolius: „Es gibt nicht zwei Qualitäten, sondern zwei Auffassungen des Wortes Qualität. Die „qualitas generalis“ möchte ich lieber des Unterschiedes halber „modus“ nennen. Denn wer dieselben Ausdrücke in verschiedenem Sinne gebraucht, der muss tropisch werden, was ein Philosoph zumal bei Konstituierung der wichtigsten Ausdrücke nicht darf.“ Den Ausdruck „Modus“ zieht Leibniz dem des „Accidens“ vor, weil sich viele Modi vom Subjekt nicht trennen liessen ohne Korruption des letzteren, z. B. die Wärme vom Feuer.

Als fünfte Kategorie führt Nizolius die causa an. Er will unter ihr verstanden wissen die „authores sive causae efficientes“, die „materiae rerum“ und die „fines sive causae finales“. Zu dem Begriff der Relation, dem πρός τι des Aristoteles, bemerkt Nizolius, dass letzterer diese Kategorie mit Unrecht als gesondert von den übrigen Akzidentien

1) N. II. V. 150.
2) N. II. IX, X, XI. 168 ff.

getrennt habe, da so gut wie keine Qualität so absolut existiere, dass sie nicht in Beziehung gebracht werden könne. Aristoteles habe, indem er diese überflüssige Kategorie setzte, zugleich den Fehler begangen, dass er die Kategorie der „causa" fortliess. Denn, wenn man ihn fragen würde, zu welcher Kategorie z. B. „esse marmoreum vel ligneum" (in domo) gehöre, so würde er dies nicht erklären, noch auch auf irgend eine Kategorie zurückführen können. Ebenso habe Aristoteles auch in anderen Teilen manches ausgelassen, z. B. in der qualitas specialis das „esse divitem vel pauperem, nobilem vel ignobilem", d. h. „statum et conditionem personarum aliarumque rerum", was sich offenbar auf keine Aristotelische Kategorie zurückführen lasse.

Demgegenüber bemerkt Leibniz, dass sich „dives" auf „nummus", „nobilis" auf „parentes" zurückführen lasse, und beide daher keine Qualitäten, sondern Relationen seien. Ebenso würde auch Aristoteles jenes „marmoreum vel ligneum" auf die Kategorie πρός τι zurückführen. Nizolius aber habe mit Unrecht die Relation durch die „causa" ersetzt. Einerseits hätte er wie der „actio" die „passio", so seiner „causa" gegenüberstellen müssen den „effectus". Andererseits sei causa Substanz, dagegen die relatio seu causalitas Modus. Endlich gehöre die causa efficiens zur actio, die causa materialis zur passio, die causa finalis überhaupt zu keiner Kategorie. Denn die Kategorien stellen sich im Sinne Leibnizens dar als die wirklichen Weisen, in welchen das endliche Sein unabhängig vom menschlichen Denken in sich besteht und infolgedessen prädiziert wird. Die „finis" aber existiert noch nicht, sondern wird vielmehr erstrebt. Ueberhaupt behält Nizolius nach Leibnizens Ansicht die neun species accidentium des Aristoteles im ganzen bei, nur dass er die „qualitas" der „quantitas" vorangehen lässt, — und das allerdings nicht unrichtig —, ferner die causa einsetzt für die relatio, letzteres aber mit Unrecht; denn die Relation der Aehnlichkeit ist unter der Relation der Kausalität nicht enthalten. Ferner setzt er statt des „Quando" und „Ubi" „seu localitas et duratio", welches Akzidentien sind, „locus" und „tempus", welche substantiellen Charakter tragen. Es

blieben nämlich „locus“ und „tempus“ bestehen auch wenn „omnia locata et durantia“ aufgehoben seien, daher würden sie auch in substantivischer Form ausgedrückt.[1])

γ) Die Transzendentalien.

Die letzte „destruktive“ Tat des Nizolius ist die Verwerfung der sechs Aristotelischen Transzendentalien: ens, unum, aliquid, verum, bonum, res.[2]) Eingehender befasst sich Nizolius nur mit dem ersten, auf das ja die übrigen sich zurückführen liessen. Wie bereits früher dargelegt, ist für Nizolius das ens als das universale universalissimum auch das falscheste aller Universalien. Nizolius versteht, wie unter jedem, so auch dem höchsten Allgemeinbegriff nichts anderes als die Gesamtheit der unter diesem Namen zusammengefassten Einzeldinge. Der in dieser Weise allgemeinste Begriff ist ihm aber nicht das „ens“, sondern „res“ (im figürlichen Sinne für omnes res), welch letzteres als „verum summum ac generalissimum genus“ „omnia inferiora ac pene innumerabilia genera“ enthält. Es zerfällt dies oberste genus nach Nizolius in substantias (res naturaliter per se stantes) und qualitates et accidentia (res in alio existentes). Diese sind, sowohl die Substanzen wie die Qualitäten, entweder Einzeldinge oder Kollektionen, tota, von solchen.[3]) Das Wort res sei überdies allgemeiner als ens, da mit res nicht nur bezeichnet werde „quae sunt“, sondern auch „quae non sunt“.

Dieser letzten empiristischen Konsequenz, die vom Sensualismus kaum mehr einen Schritt entfernt ist, tritt Leibniz nachdrücklich entgegen. Er behauptet: „jedes Ding „est“, und alles, was res ist, und alles, was existiert, ist ein Ens; es ist daher im Gegenteil jedes ein Ens, daher auch jedes Ding (res). Ein Ding, das nicht „est“, ist eine res ficta, oder etwas, das res genannt wird, aber nicht ist. Ausserdem ist im Sprachgebrauch der alten Lateiner Res enger als Ens (= esse).“

1) Vergl. Bat. 64 f.
2) N. II. VIII. 163 ff.
3) N. I. VI. 40.

„Die Qualitäten aber nennt man nicht res, sondern Modi rerum. Daher sagt man am besten so: Irgend etwas (aliquid) ist entweder ein ens, oder ein non ens. Das ens aber ist entweder res oder modus.“

Die Substanz wird nach Nizolius bezeichnet durch ein Substantiv, die Qualität durch ein Adjektiv. Ersteres antworte auf Quid, letzteres auf Quale.[1]) Nun darf man auf Quid est homo? auch antworten: Rationale. Denn letzteres ist nach seiner Ansicht in diesem Falle kein adjectivum differentiae, sondern ein nomen substantivum generis, ein substantiviertes Adjektiv ähnlich Animal. Denn wie Animal durch Apokope entstanden sei aus dem Neutrum des Adjektives „animalis“, nämlich animale, so könne man in analoger Weise auch sagen Rational statt Rationale. In diesem Sinne ist also Rationale als Substantiv zu fassen.

Leibniz hingegen statuiert zwischen Substantiv und Adjektiv einen anderen Unterschied, nämlich den, dass in ersterem τὸ Ens vel Res (primum substantivum) enthalten sei (inest), im Adjektiv dagegen per Ellipsin ausgelassen und daher im Geiste zu ergänzen sei. Es sei also der Satz: homo est rationale figürlich und elliptisch; hinzuzudenken (subintelligendum) sei nämlich ens, oder etwas ähnliches. Wie aus capitale (sc. crimen) Capital, aus animale (sc. ens) Animal durch Apokope entstanden, ähnlich könne man aus rationale Rational hervorgehen lassen. Und dann könnte man richtig antworten auf: Quid est homo? est Rationale aber auch rationale, jedoch nur wenn „ens“ hinzugedacht werde. Auf Quale (sc. ens) oder Qualis est homo? laute die Antwort: Rationale bezw. Rationalis.

In seinem Briefe an Thomasius lässt Leibniz die essentia von der qualitas sich nur unterscheiden durch die relatio ad sensum[2]). Ebendaselbst nimmt er vier entia an: Verstand, Raum, Materie und Bewegung, ausser denen es keine in der Welt gebe.[3]) „Mens est ens cogitans, Spatium est ens primo extensum, seu corpus Mathematicum, quod scilicet nihil aliud

1) N. I. V. 35 ff.

2) G. IV. 171.

3) ibidem.

contininet quam tres dimensiones, estque locus ille universalis omnium rerum; Materia est ens secundo extensum . . . est ens quod est in spatio coextensum; Motus est mutatio spatii.“

Aus der ganzen Darstellung geht hervor, dass Nizolius, wie auch Leibniz bemerkt [1]), sich als Ziel und Aufgabe seiner Untersuchung gestellt hat: Die Zerstörung der Metaphysik und zwar der Metaphysik der Pseudophilosophen. Zu letzteren rechnet er als ihr Haupt den Aristoteles, ferner dessen Interpreten, soweit sie über Dialektik und Metaphysik handeln. Was die Echtheit der Aristotelischen Schriften angeht, so ist Nizolius der Ansicht, dass nach dem Zeugnis vor allem des Cicero, Laertius und Suidas feststehe, dass die Aristotelischen Schriften in der Form, wie sie ihm vorlägen, keinesfalls aristotelisch oder von Aristoteles abgefasst seien, sondern vielmehr von einem anderen aus den wahren Schriften des Aristoteles ausgezogen und in die epitomae und compendia, die augenblicklich vorlägen, gebracht wären, indem vieles hinzugefügt, weggelassen und nach Belieben verändert worden sei, sodass nicht die „vera, germana“, sondern eine „spuria et adulterina doctrina“ des Aristoteles vorliege.[2]) Als Autor der falschen Schriften, die unter dem Namen des Aristoteles gehen, sieht Nizolius den Nicomachus an, des Aristoteles Sohn. Ihm müssten zugeschrieben werden: die zehn Bände der Ethik, die acht Bücher Physik (nach Cicero) und die Bücher „de Prioribus et Posterioribus Analyticis“. Ganz unbestimmt sei die Ueberlieferung der metaphysischen Schriften. Man sei nicht über die Zahl derselben einig. Einige kennen nur 11, andere 14, wieder andere 24. Plinius nehme 50 Bücher de animalibus an, während heute nur 18 vorlägen und diese verderbt. Seine Ansicht über Aristoteles fasst Nizolius schliesslich dahin zusammen, dass er ihn [3]) für einen grossen und ausgezeichneten Mann hält, jedoch nicht bezüglich aller Schriften, sondern nur in der Rhetorik, Ethik, Politik, Oekonomik und den Büchern de animalibus, sowie in vielen der res naturales. In den übrigen Schriften, vor

1) G. IV. 157.
2) N. IV. VI. 334 ff.
3) N. IV. VII. 345.

allem den dialektischen, und metaphysischen und wo immer er handele von seinen mehr als monströsen genera, species, secundae substantiae, universalia realia, abstractio, demonstratio u. s. w., verdiene er den höchsten Tadel. In summa behauptet er von Aristoteles: ubi bene dicit nihil melius, ubi male nihil peius posse excogitari.[1])

Auch diese Ansicht des Nizolius teilt Leibniz durchaus nicht. Er behauptet im Gegenteil, dass er fest überzeugt sei von der genuitas operum Aristoteleorum, was auch sagen mögen Nizolius, Picus, Petrus, Ramus u. a. Die Gründe, die Nizolius angibt, sind ihm nicht durchschlagend. Cicero, auf den sich Nizolius in erster Linie als Gewährsmann stütze, könne nicht als solcher gelten. Denn es sei nicht verwunderlich, dass ein Mann wie Cicero als Politiker und Vielbeschäftigter (infinitis curis obrutus) die Gedanken gerade der feinsinnigsten Philosophen (subtilissimi cuiusdam Philosophi) flüchtig gelesen und daher nicht genügend verstanden habe. „Cicero (hic) duo dicit, primum communem esse sententiam quod sint Aristotelis, deinde non negat esse Aristotelis, sed saltem conicit, posse fortasse esse filii. Haec vero a possibili coniectura communi illorum quoque temporum sententiae nihil praejudicare debet".[2])

Ihm (Leibniz) selbst ist die Echtheit der Aristotelischen Schriften vollständig verbürgt durch jene „perfecta hypothesium inter se Harmonia et aequalis ubique methodus velocissimae subtilitatis". In seinem Briefe an Thomasius[3]) „De Aristotele recentioribus reconciliabili" schreibt Leibniz: „Quae Aristoteles de materia, forma, privatione, natura, loco infinito tempore, motu, ratiocinatur, pleraque certa et demonstrata sunt, hoc uno fere demto, quae de impossibilitate vacui et motus in vacuo asserit. . . De cetero reliqua pleraque Aristotelis Disputata nemo fere sanus in dubium vocabit."

1) N. l. c. 346.
2) N. IV. VI. Adnotatio.
3) G. IV. 164.

Ergebnis.

Wenn der Rückblick auf die Darstellung „im allgemeinen“ einen Schluss gestattet, so wäre es der, dass gerade die intensive Beschäftigung mit der Renaissancephilosophie bei Leibniz universalistische Neigungen geweckt, zum wenigsten im stärksten Masse befruchtet hat. So darf man behaupten, dass wie Leibniz im einzelnen mehrfach von der Renaissance beeinflusst worden ist, so vor allem das Charakteristische seiner Persönlichkeit, sein ausgeprägt universalistischer Sinn, der ihn zum zweiten und letzten Universalgenie in der Geschichte der Menschheit gestempelt hat, durch die Vorbilder der Renaissance, vor allem Comenius, eine ausschlaggebende Anregung und Weiterbildung erhalten hat. Dass daneben den Zeitgenossen ein entsprechendes Verdienst der Anregung zugeschrieben werden muss, darf und soll durchaus nicht übersehen werden.

Die Beschäftigung mit Nizolius resümiert sich nach drei Richtungen. Einmal hat sie Leibniz veranlasst, die Hauptprinzipien, die den wahren philosophischen Stil bedingen, zu untersuchen, also zur Lösung einer mehr methodischen Aufgabe. Dass er dabei so warm und überzeugt die Bedeutung der deutschen Muttersprache für die Wissenschaft mit Geschick betont hat, wird ihm die deutsche Nation stets zu danken haben. In Hinsicht auf die eigentliche philosophische Entwicklung hat das Studium des Nizolius den von Leibniz während seiner Jugendperiode vertretenen nominalistischen Standpunkt zu Ende reifen lassen. Es ist jedoch nicht der extreme Nominalismus seines Vorgängers, sondern ein mehr gemässigter, die Mitte einhaltend zwischen scholastischem Nominalismus und Realismus. Man kann diesen Standpunkt Leibnizens einen vermittelnden nennen, der sich

sowohl dem sogenannten konzeptualistischen als auch dem gemässigt realistischen nähert, indem ihm das Universale nicht das materielle Einzelding, aber auch keine bloss subjektive Denkform, sondern einen objektiven Begriff auf realer Grundlage darstellt. Andrerseits führt ihn der Nominalismus in naturphilosophischer Beziehung zum Realismus im modernen Sinne. Diese beiden Ergebnisse bewahren ihn vor Einseitigkeit und zwar nach der einen Seite hin nicht nur vor dem extremen Realismus im scholastischen Sinne, sondern auch vor dem modernen erkenntnistheoretischen Idealismus, nach der anderen Seite nicht nur vor dem extremen Nominalismus, sondern auch vor dem Sensualismus. Von nicht geringerer Bedeutung ist das letzte und dritte Moment, das im Sinne einer Beeinflussung Leibnizens seitens des Nizolius allerdings negativer Art ist, nämlich die Verteidigung des Aristoteles und der aristotelischen Prinzipien vor den Angriffen des Nizolius. Das Ergebnis dieser Kritik an Nizolius ist einerseits die Tatsache, dass Leibniz hinsichtlich seines logischen Standpunktes an den scholastisch-aristotelischen Lehren festhält. Andrerseits hat in diesem Zusammenhang die Beschäftigung mit Nizolius unzweifelhaft dem jungen Leibniz Veranlassung zu einem eingehenden Studium des Aristoteles gegeben. Das findet denn auch, abgesehen von den kritischen Notizen der Nizoliusausgabe, seine Bestätigung in der erwähnten Dissertation „De stylo Philosophico“ und in dem Briefwechsel mit Thomasius.

Diese Sätze bedürfen jedoch, sowohl um nicht als Uebertreibungen verstanden, als auch, um in ihrer Bedeutung besser erkannt zu werden [1]), einiger Erläuterungen.

Die Kenntnis, die Leibniz von der Renaissancephilosophie hatte, war verhältnismässig dürftig und sporadisch. Zwar konnten ihm der Zeit nach, in der er sich entwickelte, und seinem ersten Bildungsgang nach, in den ihn seine Geburt hineinbrachte, einzelne wichtige Gegensätze zwischen Scholastik und Renaissance nicht verborgen bleiben, obwohl, wie

1) Ueber den erkenntnistheoretischen Wert der Leibniz'schen Arbeiten zu Nizolius vergl. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem, Berlin 1907, S. 53 ff.

natürlich ist, damals ein geschichtlicher Ueberblick über die Ergebnisse der Renaissancebewegung noch nicht möglich war. Aber zu keinem der Renaissancephilosophen und am wenigsten zu den bedeutenderen gewann Leibniz ein inniges oder gar dauerndes Verhältnis. Die Ursache waren in seiner früheren Zeit der Geist des Protestantismus und im besonderen der geistige Charakter der damaligen protestantischen Universitäten, später aber der Eintritt des jungen Gelehrten in die mathematisch-naturwissenschaftliche und die philosophische Literatur und Gesellschaft der neueren Richtungen. Das im Protestantismus wurzelnde Prinzip der Kritik machte, wie natürlich, vor den Renaissancegrössen nicht Halt; gegen Ramus lehnte man sich vielfach und gerade an der Leipziger Universität ebenso auf wie der von Leibniz wohlbeachtete Altdorfer Taurellus gegen Caesalpin [1]). Seit Melanchthon konnten die protestantischen Universitäten eine gewisse Hinneigung zu Aristoteles nicht los werden; darin lag der Keim zu einer gewissen Objektivität gegenüber Aristoteles wie gegenüber den Peripatetikern, die man ja im 16. und 17. Jahrhundert manchmal scharf zu trennen versuchte. Der junge Leibniz, der nach seiner eigenen Schilderung [2]) nicht „Autodidakt" [3]) im gewöhnlichen Sinne genannt werden kann, wurde augenscheinlich zuerst an die aristotelische Logik herangeführt [4]), wie seine Erwähnung der Prädikamentenlehre zeigt; der Ausdruck „Komplexe Termini" [5]) kann in gleichem Sinne gedeutet und muss nicht als Hinweis auf den Terminismus der Occamisten ausgelegt werden. Der Hochschätzung der aristotelischen Logik und Metaphysik verleiht Leibniz eben in seiner Erzählung von der Entstehung der „allgemeinen Charakteristik" deutlichen Ausdruck [6]). So wird sein Verhalten gegen Nizolius recht verständlich.

---

1) Joh. Kvacalas Abhandlung: Protestantische gelehrte Polemik gegen Campanella in: Acta et Commentationes Imp. Universitatis Jurievensis", Dorpat 1911, (T. III.) ist uns nur mittelbar bekannt.

2) Gerh. VII. 185 f. Er spricht da von Lehrern der Logik und Philosophie und bezeichnet die Ars combinatoria als das Werk eines Jünglings, der eben erst die Schule verlassen hatte. 3) ibidem.

4) Vergl. Brief an Remond vom 10. Januar 1714 G. III. 606: „Etant enfant j'appris Aristote".

5) G. a. a. O. 6) ibidem.

Die kritische Tendenz des protestantischen Gelehrten prägte sich ausnehmend in der Hervorhebung des geschichtlichen Wahrheitsmomentes gegenüber den Renaissanceliteraten aus. Wie Melanchthon die Behauptung des „Gallus quidam", als ob von den dialektischen Schriften des Aristoteles nur Trümmer vorhanden seien, als blossen Traum brandmarkte[1]), so weiss auch Leibniz gegenüber Nizolius das rechte Wort zu finden. Dem Marsilius Ficinus wirft er wie dem Plotin vor, dass sie durch ihren Hang zum Wunderbaren und Mystischen die Lehre Platons verfälscht hätten, und von Franciscus Patritius heisst es, er sei durch die Lehre der Pseudo-Platoniker zu stark voreingenommen gewesen; ein „System der Platonischen Philosophie" fehle. Ihnen allen wird der methodische Grundsatz vorgehalten: „Es gilt Platon aus seinen eigenen Schriften zu verstehen" [2]).

Es darf die Vermutung aufgestellt werden, dass Leibniz an die Renaissance-Denker im allgemeinen auf ähnlichem Wege herankam wie an die Scholastiker, obwohl er von letzteren ausdrücklich behauptet, sie in der Jugend studiert zu haben[3]), während er dergleichen von keinem Renaissance-Philosophen hervorhebt. In der metaphysischen Disputation über das „Prinzip der Individuation" ist mit Händen zu greifen, dass er nicht alle angeführten Scholastiker mit eigenen Augen sah, sondern vermittelnde Werke zu Grunde legte[4]), vor allem, wie es am Anfang des 17. Jahrhunderts ganz natürlich ist, eine Auswahl von Leistungen der reich aufblühenden spanischen Scholastik: so Franz Murcia († 1644) für Durandus[5]) und Dionysius

1) Überweg-Heinze III. 1. 1907 S. 39.

2) G. VII. 147 ff.; s. Cassirer in G. W. Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Uebersetzt von A. Buchenau. Leipzig II. 1906. S. 459 ff.

3) Brief an Remond 10. Januar 1774. G. III. 606.

4) Das hat gut J. H. v. Kirchmann, Philos. Bibliothek 74 usw. S. 23 ff. und weniger genau Fritz Rintelen, Leibnizens Beziehungen zur Scholastik, Berlin 1903, Münchener Diss. S. 7 gesehen; weshalb R. als Beispiel gerade den von Leibniz nur nebenbei erwähnten Suarez nennt, ist angesichts seiner eigenen Ausführungen über Leibniz' Suarezlektüre (S. 18) schwer zu verstehen.

5) § 4.

den Karthäuser[1]); Benedikt Pereira († 6. III. 1610) für Occam[2]), Scotus[3]), Herveus Natalis[4]) und andere[5]); Petrus de Fonseca (1528—1599) für Nikolaus Boneta[6]) und Scotus[7]); ferner den „neueren Nominalisten" Schautheet für Gregor von Rimini[8]) und Gabriel Biel[9]); Archangelus Mercenarius († 1585) für Zimara[10]); Paulus Barbarus Soncinas († 4. VIII. 1494) für Ansichten der „Terministen oder Nominalisten" wie des Aristoteles[11]); Petrus von Posnania (17. Jahrh.) für eine Reihe von Scotisten[12]), Scherzer für Eustachius von St. Paolo[13]), Zabarella, der wie Zimara nur mit einigem Recht den Scholastikern beigestellt ist, für Scotus[14]); Joh. de Bassolis (14. Jahrh.) für Scotus[15]); Joh. Capreolus († 1432) für Petrus Aureolus u. a.[16]). Man erkennt: der angehende Gelehrte hält sich vorzugsweise an gangbare Autoren, die im 16. und 17. Jahrh. aufgelegt waren, und fügt

1) § 13. Über Murcia s. J. H. v. Kirchmann, Philos. Bibliothek 74 S. 23.

2) § 11.

3) § 20. 26.

4) § 26. S. Hurter III 1907 S. 470.

5) § 18. — Vgl. wegen Pererius § 4. 15.

6) § 13.

7) § 19; vgl. § 21. S. auch v. Kirchmann a. a. O. S. 37.

8) § 2.

9) § 2. G. II. 117 ist Gabr. Biel nur zaghaft genannt.

10) § 4. Vgl. § 6. 12. 16. 18. 21 (!). Über Mercenarius v. Kirchmann a. a. O. S. 24. Aus Suessanus (§ 21) hat wohl Leibniz Mercenariusstellen nicht.

11) § 4. Vgl. § 7 a. 10. 15. 22. 24. Über Soncinas s. Hurter II. 1906 S. 997. Wetzer u. Welte.

12) § 15. 24. 25. Hurter III. 635.

13) § 13. Dorther wohl auch § 19, wo keine eigentliche Belegangabe.

14) § 16. Vgl. § 18.

15) § 14. 5. 8. 11. 15. 16. 21. Hurter II. 524. Wetzer u. Welte.

16) § 4. Vgl. § 14. Hurter II. 805. Wetzer und Welte. Ob Leibniz den Capreolus zur Hand nahm, kann indes zweifelhaft erscheinen, da er so wenig auf dessen Ausführungen und auf die Namen seiner Gegner eingeht. Von Soncinas existierte eine Epitome aus den Quaestiones des Capreolus zu den Sentenzen (Lugduni 1580), die aber Leibniz nicht zu kennen scheint.

so seine Dissertation zusammen[1]), wobei zuweilen der Bericht einer Schrift durch eine zweite bestätigt werden konnte.

Es liegt sonach ganz in Leibniz' Arbeitsweise[2]), wenn er Scaliger für Cardanus[3]) heranzieht und noch 1702 De Bondes „Annales ecclesiae" folgt, was ihm die bedenkliche Verwischung der Gegensätze zwischen Averroës und Pomponazzi einträgt[4]), wobei denn auch Contarini zu Unrecht auf Seite des Averroës gestellt wird[5]). Und demnach ist die eingehende Beschäftigung, deren der deutsche Philosoph den Nizolius würdigt, wie der Einfluss Boyneburgs auf dieses Studium doppelt anzuschlagen.

In allen Fällen daher, wo Leibniz nicht in unzweideutiger Weise eigene Lektüre der etwa angeführten Renaissance-Autoren verrät, muss der Zweifel daran so lange offen bleiben, als nicht sonstwie die Lektüre des einzelnen Philosophen nachgewiesen ist; so bei der Erwähnung der Cabbalisten[6]), des Cremonini[7]), der Mystiker Molinos, Angelus Silesius, Valentin Weigel[8]), Jak. Böhme[9]), der Vertreter der Archeus-Lehre[10]), des Campanella[11]), des Telesius[12]), des Marcus Marci[13]), des

1) Suarez wird § 19; 4 so zitiert, dass man fragen kann, ob ihn L. damals wirklich aufschlug. Joh. de Rhada (§ 24. 17. Jahrh. Hurter III 396; Jöcher), bei dessen Namen der Beleg fehlt, könnte aus dem Posnanier, Ramoneda (Ende des 16. Jahrh. v. Kirchmann usw.), dem § 15 eine schiefe und § 4. 7a keine Belegangabe zuteil wird, aus Fr. Murcia bekannt sein. Den Fr. von Oviedo § 19 kennt Leibniz ebenfalls schwerlich selbst.

2) Die Fr. Rintelen a. a. O. S. 44 für die Theodizee erkannt hat.

3) De princ. indiv. § 26.

4) S. E. Cassirer bei Buchenau II. S. 49 Anm. 314 (G. VI. 529).

5) Cassirer ebd.

6) G. VI. 531; s. Sach- und Namenregister bei Buchenau s. v. Cabbala.

7) S. E. Cassirer bei Buchenau II. 49 Anm. 314.

8) G. VI. 530.

9) G. VII. 184.

10) G. VI. 531, VII. 339 f., wo Paracelsus und Joh. Bapt. van Helmont (s. E. Cassirer bei Buchenau II. 51 Anm. 318) nicht genannt sind; VII. 340!

11) VII. 339; aus Sturm?

12) VII. 340.

13) VII. 340.

Giordano Bruno, des Fernel, des Rob. Fludd, dessen „mosaische Philosophie" Leibniz aus Gassendi zu kennen scheint[1]), des L. Vives, der Utopie des Th. Morus und der Argenis des Barclay[2]). Bei H. Bayle, R. Cudworth, Franc. Merc. van Helmont[3]), H. More und Jul. Caesar Scaliger freilich, um von Männern wie Bayle, Galilei, Gassendi und von den Physikern und Mathematikern zu schweigen, hat sich der Polyhistor die Mühe gegeben, genauer nachzusehen[4]).

Ueber die Wege, die dem Deutschen die ihm erst später bekannt gewordene Mathematik in der Philosophie wies, ist hier zu sprechen nicht mehr nötig. Es sei indes betont, dass neben den Mathematikern in der Auseinandersetzung mit Nizolius, Viottus, Cornelius Martini, Joach. Jungius und Joh. a Felden als Autoritäten ins Feld geschickt werden[5]); Joach. Jungius, den Leibniz in der Logik unmittelbar neben Aristoteles und Descartes stellt[6]) und auch als Mathematiker schätzt[7]), führt unmittelbar in die Periode des Ratke und Comenius zurück.

Mit Leibniz' Eindringen in die neuere Philosophie, mit seiner Pariser Reise, mit seinem anhebenden modernen Briefverkehr nimmt sein Philosophieren einen Charakter an, der an die Jugendstudien und an die Mainzer Episode nur wenig mehr erinnert. Aber sein zäh festhaltender Geist gibt das damals lebendig Ergriffene nie ganz preis. In den Bemerkungen zum allgemeinen Teil der Kartesischen Prinzipien von 1692 taucht die Erinnerung an Comenius sprunghaft auf: „Es hat schon längst irgendwer — ich glaube Comenius — richtig bemerkt, dass Descartes, der uns im Artikel 47 verspricht, summarisch alle einfachen Begriffe aufzuzählen, uns gleich darauf im 48sten im Stiche lässt"[8]). Und die Ab-

1) G. III. 581 und ebenso VII. 340.

2) G. II. 181 (1699).

3) S. E. Cassirer bei Buchenau II. 69 Anm. 327.

4) Für die aufgezählten Philosophen s. einstweilen das Namen- und Sachregister bei Buchenau. Vgl. VII. 337 ff.

5) S. hier oben S. 64.

6) G. VII. 186. S. E. Cassirer bei Buchenau I. 33 Anm. 11.

7) G. II. 158.

8) G. IV. 364.

handlung „Antibarbarus Physicus“[1]) spielt um 1715 noch in ihrem Titel in unverkennbarer Form auf Nizolius an.

Wollte man den Einfluss der Renaissancephilosophie gegen den der Scholastik bei Leibniz abwägen, so würde, wie schon die Theodicee sagen kann, die Renaissance weniger gut wegkommen. Auch zum Problem der Individuation wurde er durch die fortlebende Scholastik hingeführt und die Universalienfrage musste ihm schon bekannt werden, als er sich eben mit jenem Problem befasste[2]). Und doch ist der Wert der Studien zu Nizolius nicht zu unterschätzen. Es geht ein freierer Zug durch diese Arbeit, als durch das noch schülerhafte Meisterstück der Leipziger Zeit, der Zug des Vermittelns, nicht der des Parteiergreifens. Die Betrachtungen über den philosophischen Stil konnten für seine Bemühungen um die Kunstsprache und um die deutsche Sprache nicht ohne Wirkung bleiben; es ist offensichtlich, dass Leibniz trotz seiner Selbständigkeit im Urteil und trotz seiner Polemik gegen die Crusca die Anregung zu solchen Bestrebungen wie zu seinen historischen Unternehmungen in letzter Linie dem Geiste der Renaissance verdankt. Als Schüler einer protestantischen Universität des 17. Jahrh. konnte Leibniz, wenigstens für seine Person, eine Entscheidung in dem Streite zwischen Ramisten und Antiramisten kaum umgehen; indem er mit Nizolius ins Reine zu kommen suchte, umschrieb er damit zugleich mittelbar seine Stellung zu dem Ramismus[3]). Die „Betrachtungen über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste“ (1702) bezeugen, trotz der erwähnten geschichtlichen Irrtümer und trotz der Besprechung der altchristlichen Hypothesen des Traduzianis-

1) G. VII. 337. Vgl. E. Cassirer bei Buchenau I. 208 Anm. 150.

2) Rintelen wertet in seiner verdienstvollen Arbeit über Leibniz' Beziehungen zur Scholastik die Selbständigkeit des jungen Menschen doch zu hoch; gerade hier in diesem Punkte sind die Selbstzeugnisse des Denkers cum grano salis zu nehmen. Das Verhältnis Leibniz' zur Scholastik lässt sich nur durch genaue Begriffsvergleichung richtig bestimmen.

3) Ueber das durch die kursächsischen Gelehrten verursachte Verbot des Ramismus s. Ernst Troeltsch, Vernunft und Offenbarung, bei Joh. Gerhard v. Melanchthon, Göttingen 1891, S. 12, 4.

mus, Kreatianismus, Eduzianismus, auf manchem Blatte, dass es die noch nachwirkenden Streitigkeiten zwischen Averroisten, Alexandristen und Orthodoxen waren, die den ersten Anstoss zu ihnen gaben.

Nicht vergessen sei endlich, dass schon in der Unterhaltung mit Nizolius das Streben nach populären philosophischen Termini sich ausspricht[1]), also lange vor Chr. Wolffs, Schillers und Schopenhauers Versuchen, und dass das erkenntnistheoretische Prinzip: „Die Wahrheit eines Satzes stützt sich auf die Empfindbarkeit des Bezeichneten bei richtiger Disposition des Empfindenden und des Mediums“[2]) lange vor Hume und Kant aufgestellt wurde, freilich ohne dass sich Leibniz, der da nur einen scholastischen Lehrsatz, zum Teil auch dem Wortlaut nach, eigentümlich anwendet, der Konsequenzen seiner Aufstellung bewusst wäre.

Anhang zu S. 82.

Unter den Komponenten, aus denen die Gesamtrichtung der protestantischen Philosophie und Theologie im 17. Jahrhundert entsprang, darf das Ansehen der spanisch-portugiesischen Philosophie und Theologie nicht übersehen werden, deren Einströmen erst von Emil Weber, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, Leipzig 1907 (besonders S. 39 f.) besser, wenn auch noch immer nicht entschieden genug erkannt wird. Vorläufig sei, um von Goclenius' Lexicon philosophicum (Frankfurt 1613) abzusehen, als typisches Beispiel für die Abhängigkeit deutscher Protestanten von Gelehrten der iberischen Halbinsel nur Joh. Heinr. Posewitz herausgegriffen, der, zwischen 1660 und 1680 blühend, ursprünglich lutherischer Theologe zu Helmstedt (Jöcher), später Pastor zu Ermsleben war; seine Hauptbildung mag er am Juleum („Academia Juliae“) zu Helmstedt empfangen haben, wo er als junger Mann eine logische Dissertation gegen den Stu-

---

1) S. hier oben S. 39.
2) S. hier oben S. 48.

diosus der Philosophie und Theologie W. Volckmann verteidigte. Er ist Verfasser der polemischen Schrift Fratres de Walenburch, einer Nova ars syllogizandi, einer Theologica scholastica; in seiner 1695 zu Leipzig erschienenen „Metaphysica theologica" verspricht er eine Ethica theologica (S. 249) und eine Logica theologica (S. 716, p. XII) herauszugeben. Gerade die „Metaphysica theologica" ist bezeichnend für eine machtvolle Zeitströmung. Die Dedication liebäugelt zwar mit ihren mehrfachen Prunkstellen aus Cicero, einer Stelle aus Muret (p. IX; so von mir bezeichnet), aus Johannes Chrysostomus (p. VI) mit der Renaissance, so dass die Berufung auf Thomas von Aquin (p. V) fast stört; auch innerhalb des Werkes gefällt sich der Autor zuweilen darin, seine philologischen Kenntnisse hervorzukehren (das Wort „Philologia" z. B. S. 216), so im Anführen griechischer und hebräischer Worte, in der Verwertung literargeschichtlicher Dinge (Plinius, Plutarch S. 240 f.), in dem koketten „Sphalmata" für Druckfehler u. ä. (am Schluss). Aber der Grundaufbau des Ganzen ist scholastisch: De Ente, De Uno, De Vero, De Bono, De Perfecto, De Potentia et Actu usw.; dass von Substanz und Accidenz nicht gehandelt wird, hält der Verfasser einer zweimaligen Entschuldigung für wert (praef. p. XII. u. S. 716). Das Formale des Buchs ist bis auf die sprachlichen Formeln (Quaeritur; Ergo ohne Satz; Resp.; Contra z. B. 42. Minor usw.) von der Schullogik beherrscht. Als Absicht der Arbeit wird angegeben: Illis, qui Scholasticos adire volunt ex iisque accuratiorem Theologiam haurire cupiunt, hoc scripto viam parare (p. XII). Ohne protestantische Unterscheidungslehren zu verwischen, wird die „richtige und nützliche" Tradition der Scholastiker von ihren eitlen und überflüssigen Spekulationen oder die „scholastische Theologie von der Theologie der Scholastiker" getrennt (p. XII). Die ersten zwei Hauptteile, die ich bisher durchnahm, erwecken die Erwartung, dass dieses Programm mit grosser Ruhe (conclusio absurdissima fällt förmlich auf), wenn auch mit Entschiedenheit durchgeführt sei. Von den auf dem Titel als Grundlage genannten Scholastikern ist mehr als andere Thomas benutzt; dann kommt wohl Becanus. Aber auch „Vatzquetz", Gregor von Valencia, „Svaretz", Joh. de Rhada zählen zu den „Theologi gravissimi"

des Titels, und es ist nicht zu verkennen, dass sie alle, voran „Valentia“ (dieser schon in der Vorrede p. XII), etwas weniger Joh. de Rhada, „Scotista doctissimus“ (253; vgl. aber 254), auch fleissig zu Rate gezogen wurden; auf den ersten hundert Seiten werden ausser ihnen noch Rodericus de Arriaga (disp. Log. 39; vgl. 632, 666), Alph. de Castro (adv. Haeres. 48), besonders Hurtado de Mendoza (disp. Met. S. 24, 29, 39, 86, 614; vgl. disp. Log. 667; disp. Phys. S. 494) und gelegentlich die Conimbricenser (S. 29; vgl. 612, 614, 666) zitiert; Fonsecas Name steht z. B. S. 666. Die französischen „Jesuiten“ Gonterius, Arnoldus, Veronius (S. 137), ebenso Bellarmin als Hauptvertreter der Pontificii (z. B. S. 108 f., 116, 126, 132, 186, 219, 223) werden bekämpft. Das genüge, um den Geist des Mannes zu kennzeichnen; nur möge noch die gelegentliche Erwähnung des Bonaventura (z. B. S. 194 polemisch, 252), des Aegidius Romanus (so geschrieben, z. B. 199), des Burlaeus (248), des Aureolus (durch Becanus bekannt), des G. Biel (240), des Armacanus (nach Wicleff S. 600) als Beweis für den immer noch lebendigen Fluss der scholastischen Tradition gelten. Woher Posewitz seine Richtung hat, ergibt sich aus den häufigen Bezügen auf Meisner, Joh. Gerhard, Stahl, Chemnitz, Musäus (die Reihenfolge dürfte etwa das abnehmende Mass der Verwendung angeben); Smalcius (219), Hottinger (222), Hackspan (222), Kromayer (602, 641), Vorstius (147, 225), Schneidewin (1[illegible]1) sind Namen, die mir zufällig begegneten. Es ist daher geradezu auffällig, dass der grosse Helmstedter Ireniker Calixt, wenn überhaupt, so doch höchst selten auftritt; bisher konnte ich ihn nicht entdecken. Doch ändert das eben so wenig etwas an der scholastischen Haltung des Posewitz wie die manchmal nicht zu vermeidende Kritik an Thomas (z. B. Thomam hic Thomae opponimus S. 229). Die Absicht, Katholiken zu überzeugen, mag an dieser Haltung nicht minder Anteil haben als das dogmatische Bedürfnis und die schon von Jul. Kaftan, Die Wahrheit der christlichen Religion, Basel 1888 S. 139 ff. betonte Wucht der Tradition. Indes gehört die Bestimmung des Verhältnisses, das Posewitz zu Calixt, Keckermann (18 f.), Jacob Martini (p. XII u. ö.), Valent. Veltheim (2) und vor allem zu den Fratres de Walenburch hatte, der Geschichte der protestan-

tischen Dogmatik an. Uns interessiert mehr, dass Posewitz, unter dem Druck des scholastischen Denkens stehend, zur Renaissance kein rechtes Verhältnis gewinnt. Zwar wird Scaliger (Exercit.) mehrfach positiv herangezogen (68, 156, 238, 252), wie Casaubonus (118) gelegentlich; aber er muss sich doch die Ablehnung seines Satzes: De Deo nihil posse proprie demonstrative praedicari (S. 21) gefallen lassen, wie denn auch ein „Mirandulanus“ (S. 1) kurz abgefertigt wird. Falls Zabarella (s. Troeltsch a. a. O. S. 49 ff.) von Posewitz überhaupt genannt wird, so ist das doch nur sehr selten geschehen. Julius Pacius (s. Emil Weber, Die philosophische Scholastik usw. S. 17 u. ö.) ist wohl ebenfalls nur gelegentlich (326) berücksichtigt.

Die Anwendung des Gesagten auf Leibniz erhellt aus Folgendem. Schon in seiner Jugendschrift bewegt er sich in einem Kreise, dem der Professor Calov „ehrwürdig“ (§ 4) und Stahl eine Autorität war (§ 4, 7b, 24), Männer, denen auch Posewitz verpflichtet ist (Stahl z. B. p. XI. S. 35, 666 usw. Calov S. 17). Beiden sind der Lombarde (Leibniz § 13, Posewitz z. B. S. 23, 43) und Durandus (Leibniz § 4, 7b) noch bekannt und dient Soncinas (Posewitz S. 60) als Gewährsmann. Vgl. hierzu die Nachweise Emil Webers für seine Autoren.

So erklärt sich die häufige Zitation spanischer Scholastiker in der Jugendschrift aus dem ganzen Milieu, in dem der junge Leibniz, vor allem zu Hause, stand. Aber auch Zabarella, auf dessen Autorität man seinen späteren Synkretismus gerne zurückführen möchte, hatte er damals schon kennen gelernt (s. oben S. 83).

Fast als Kuriosum mutet es uns heute an, bei dem Bonner Philosophen Fr. Calker (aus Schleiermachers Schule), Methodologie der Philosophie, Bonn 1821, S. 3 als ersten zur Propadeutik der Philosophie den Antibarbarus des Nizolius (Parmae 1553 Ed. G. W. Leibniz, Francof, 1674) empfohlen zu sehen.

Dyroff.

Verzeichnis der benutzten Literatur.

Die Darstellungen der Geschichte der Philosophie von Ueberweg (1897), Ritter (1850), Erdmann (1896), Fischer (1902), Windelband (1904), Zeller (1875).

Leibniz' Werke, zitiert nach den Ausgaben von Gerhardt (= G), Erdmann und Dutens.

G. W. Leibniz: Marii Nizolii Antibarbarus Philosophicus, sive Philosophia Scholasticorum impugnata, libris IV. Frankfurt 1674.

Battistella, Ruggero, Mario, Nizolio, un umanista e filosofo. Treviso 1905.

Beisswänger, Gustav „Die Pansophie des Comenius". Dissertation, Strassburg 1904.

Cassirer, E., „Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen." Marburg 1902.

Criegern, „J. A. Comenius als Theolog". Leipzig und Heidelberg 1881.

Glossner, M., „Nikolaus von Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie". Münster 1891.

Guhrauer, G. E., „Leibniz' Deutsche Schriften". Berlin 1838.

Guhrauer, G. E., „Leibniz' Dissertation de principio individui mit kritischer Einleitung". Berlin 1837.

Guhrauer, G. E., „Gottfried Wilhelm Leibniz". Eine Biographie Breslau 1842.

Jasper, Josef, „Leibniz und die Scholastik". Leipzig 1898/99.

Kabitz, „Die Philosophie des jungen Leibniz". Heidelberg 1909.

Kröger, Anton, „Leibniz als Pädagog". Abhandlung in „Neue Jahrbücher für Pädagogik". 1900, Band VI, pg. 65 ff., 129 ff., 193 ff.

Kvacsala, „Die Philosophie des Comenius, insbesondere dessen Physik." Abhandlung in „Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik 1886".

Květ, „Leibniz und Comenius". Abhandlung in der k. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften V. Folge. Band X. Prag 1857.

Mentz, „Johann Philipp von Schönborn". Jena 1896.

Nebe „Vives, Alsted, Comenius in ihrem Verhältnis zu einander". Gymnasialprogramm. Elberfeld 1891.

Pertz, „Leibnizens Geschichtliche Aufsätze und Gedichte." Hannover 1847.

Rintelen, Fritz, „Leibnizens Beziehungen zur Scholastik". München 1903. Dissertation.

Ritter, Paul, „Neue Leibniz-Funde". Abhandlung der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. 1904. Anhang pg. 8 ff.

Willmann, Otto, „Geschichte des Idealismus". Braunschweig 1907.

Zoubek und Beeger, „Grosse Unterrichtslehre des Comenius". Berlin 1871.

Register

der hauptsächlichsten Namen und Sachen.

Berichtigungen.

Seite 3 Zeile 35 statt nizolischen: Nizolischen.
„ 17 „ 2 statt Comenius-: Comenius.
„ 20 (Anmerk. 3) Melch. Palágyi, Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik. Leipzig 1902.
„ 22 Anmerk. 5 statt (nebst Anm.): (nebst Anm.).
„ 25 Zeile 3 statt mit Eifer wieder aufgenommen: mit Eifer aufgenommen.
„ 29 Zeile 4 statt vor allem: hauptsächlich.
„ 29 Zeile 6 statt letzterem: letzteren.
„ 29 Anmerk. 5 statt venenatisimis: venenatissimis.
„ 31 Zeile 22 statt deum: demum.
„ 32 Als Anmerk. zu beherrscht: Vgl. Prantl „Geschichte der Logik im Abendlande“ Leipzig 1870. IV pg. 151 ff.
„ 54 Zeile 16 statt können: können“.
„ 60 Zeile 29 statt sein muss“: sein muss.
„ 66 Zeile 34 statt Drieteilung: Dreiteilung.
„ 74 Zeile 9 ausgelassen nicht gesperrt.
„ 75 Zeile 27 statt jedes: Jedes.
„ 78 Zeile 10 statt Petrus, Ramus: Petrus Ramus.

P. Hauptmann'sche Buchdruckerei, Bonn.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 02 11 02 012 7